ABBA

EL MENSAJE CENTRAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Joachim Jeremias



ABBA
Y EL MENSAJE CENTRAL
DEL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

30

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

JOACHIM JEREMIAS

ABBA
Y EL MENSAJE CENTRAL DEL NUEVO TESTAMENTO

SEXTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Alfonso Ortiz, Fernando-Carlos Vevia, Constantino Ruiz-Garrido, José María Bernáldez, Jesús Rey y Faustino Martínez sobre los originales *Abba, Jesus und seine Botschaft* y *The central message of the NT*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-0858-0
Depósito legal: S. 851-2005
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

PRESENTACION

1. *Un libro con una larga historia*

Este volumen de Joachim Jeremias ha ido creciendo y madurando con el paso del tiempo. Veía la luz tímidamente el año 1966, con no más de cien páginas en la colección «Estela», con el título *El mensaje central del nuevo testamento.* Contenía el texto de cuatro conferencias pronunciadas durante 1963 en diversas Universidades y Centros culturales de Estados Unidos e Inglaterra por el ya entonces famoso profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Gotinga. La primera tenía como título *Abba,* y era una síntesis del estudio que aquí aparece. Las otras tres se incluyen íntegramente en la tercera parte de este volumen: la muerte como sacrificio, la justificación por la fe y la palabra reveladora (cap. 16, 17, 18).

El editor me pidió una presentación del volumen. Y lo hice no sin temor por un doble motivo: porque era una de las primeras obras de un exegeta protestante que Ediciones Sígueme incorporaba a su catálogo y nadie sabía cuál iba a ser la reacción en aquel contexto ante esta iniciativa; y porque era la primera obra que se publicaba en español de un autor, Joachim Jeremias, una figura entonces prácticamente desconocida entre nosotros fuera de los círculos reducidos de los especialistas.

La presenté, y así lo decía entonces, movido por el convencimiento no sólo de la necesidad de ir preparando entre nosotros una mentalidad abierta y acogedora para con el pensamiento protestante actual como condición indispensable de un diálogo ecuménico fecundo y en profundidad, tarea y obligación de la que se iba tomando conciencia entonces en todas partes, sino también de la sintonía profunda, por encima de divergencias de detalle, incluso en puntos como el de la justificación por la fe, entre las opiniones tan fundamentadas críticamente por este autor y las perspectivas de la más genuina y clásica tradición interpretativa de la exégesis católica. La presenté también, y esto puedo decirlo ahora, por el convencimiento personal de que las posiciones, planteamientos y aportaciones exegéticas y teológicas de Joachim Jeremias, entonces

todavía no demasiado aceptadas, se irían valorando cada vez más con el paso del tiempo.

El paso del tiempo disipó temores, afianzó convicciones. El pequeño libro fue creciendo. En 1972 aparecía la segunda edición enriquecida con otros dos estudios. El primero de ellos, inédito, cedido por el autor expresamente para la edición española, sobre «la originalidad del mensaje del nuevo testamento. Qumrán y la teología» (el cap. 19 actual) y el magistral planteamiento sobre «el problema del Jesús histórico», tema central de la preocupación exegética y teológica por aquellas fechas (cap. 12). El volumen llegaba a las 162 páginas y el editor lo incorporaba a la colección teológica más prestigiosa que poseía, «Verdad e Imagen».

2. *Una edición totalmente renovada*

El libro en esta nueva edición ha conocido un extraordinario crecimiento, y pasa a la colección «Biblioteca de Estudios Bíblicos». Se trata en realidad de una obra nueva, como lo sugiere la ampliación del título. La primera parte comprende el exhaustivo estudio del autor sobre *Abba*, su uso y sentido en el ambiente del nuevo testamento y en labios de Jesús. Lo que en nuestra primera edición se afirmaba y se ilustraba sólo con algunos textos queda aquí minuciosamente analizado y riquísimamente documentado con lo que la originalidad de la expresión en labios de Jesús queda definitivamente demostrada.

La segunda parte es totalmente nueva. Se recogen en ella ocho estudios publicados por Joachim Jeremias en distintas revistas y en diversos momentos de su larga vida de investigador del nuevo testamento. Los tres primeros tienen como centro también la originalidad del mensaje de Jesús y de su figura, bien desde la conciencia de su misión (cap. 6), bien en los rasgos que caracterizan su propio lenguaje (cap. 5), o su concepción del «resto santo» (cap. 4). Los cinco siguientes se refieren a diversos escritos del nuevo testamento y a distintos textos o aspectos de la teología: las fuentes literarias de los Hech (cap. 7), la tarea misional de los matrimonios mixtos según el texto de 1 Cor 7, 16 (cap. 8), el sentido de Flp 2, 7 (cap. 9) y Heb 5, 7-10 (cap. 10), el sentido del «ascenso y descenso» en la teología del viernes santo en el nuevo testamento (cap. 11).

La tercera parte, junto a los capítulos ya indicados, contiene dos grandes estudios: El padrenuestro en la exégesis actual (cap. 13) y el «sermón de la montaña» (cap. 14), publicados anteriormente en la colección «Actualidad Bíblica» de Ediciones Fax bajo el título genérico de *Palabras de Jesús*, y el estudio «Esto es mi cuerpo...» (cap. 15), sobre las palabras de Jesús en la última cena.

3. *Un volumen-homenaje al autor...*

El crecimiento del volumen es un signo de reconocimiento para con el autor y su obra.

Un reconocimiento, en primer lugar, por parte de los lectores de habla española. A partir de aquel pequeño volumen de 1966 el nombre de Joachim Jeremias salió del círculo de los especialistas y fue creciendo el conocimiento, aceptación y estima de su pensamiento en el ámbito de la cultura bíblica y teológica del mundo de lengua española. Signo de ello es el proceso de traducción al español de las obras más significativas del autor.

En 1968 Fax publica el volumen ya mencionado, *Palabras de Jesús*, prologado por el biblista español Juan Leal, que hace una breve presentación biográfica del autor, ofrece un elenco de sus obras más significativas hasta 1967 tanto en el campo de la investigación como en el de la alta divulgación arqueológica e histórica, exegética y teológica, así como una muy positiva valoración de sus posiciones exegéticas y teológicas en sí mismas y por su acercamiento a las doctrinas católicas. En 1970 aparece, en coedición Verbo Divino-Sígueme, *Las parábolas de Jesús*, uno de los mejores comentarios de las mismas de toda la historia de la interpretación. En 1974, Ediciones Sígueme, inaugurando esta misma colección, ofrece a los lectores españoles, casi al mismo tiempo que la conocían los de lengua alemana, la última gran obra de Joachim Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I. *La predicación de Jesús*, su obra cumbre, síntesis de toda su labor exegética y teológica, en la que se consagra un modo nuevo de comprender y de realizar la teología del nuevo testamento, y que constituye, a mi parecer, una de las obras fundamentales de la investigación bíblica de los últimos tiempos. Dos años más tarde, en 1976, aparece en la misma colección, el volumen *Palabras desconocidas de Jesús* que aunque ya bastante antiguo (la primera edición es de 1948) fue ampliamente reelaborado en 1962 a la luz de los nuevos descubrimientos, especialmente del llamado evangelio de Tomás. En 1977 Ediciones Cristiandad ofrece la traducción de la primera obra de Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del nuevo testamento.

La publicación de este crecido volumen es un signo de reconocimiento también por parte de los editores.

Y a la vez quiere ser el homenaje que Ediciones Sígueme, que tiene el mérito de haber sido la editorial que ha puesto al alcance del mundo de habla española la mayor y mejor parte del pensamiento de este

autor, quiere rendir a Joachim Jeremias con motivo de su muerte acaecida en 1979, a los 79 años de edad, muerte que lamentablemente nos priva de la terminación de su obra cumbre, la *Teología del nuevo testamento.* Un homenaje de admiración y agradecimiento de unos editores católicos a esta figura señera de la ciencia bíblica evangélica; al papel que este investigador concienzudo y honrado representa en el rico panorama de la investigación bíblica moderna, un hombre que ha sabido mantenerse fiel a sus propios métodos y convicciones, luchando tantas veces y durante tanto tiempo casi en solitario, cuando los aires soplaban por otros derroteros; a los resultados de sus investigaciones, que tanto confirman la comprensión del mensaje evangélico, mantenido con más tesón e intuición que ciencia en muchas ocasiones por la genuina tradición interpretativa católica.

...y a su obra

La larga, abundante y profunda labor de investigación del profesor Jeremias (nacido en 1900, sus primeras publicaciones datan ya del año 1923) podemos decir que se mueve en un triple campo.

El primero, que corresponde cronológicamente con sus primeras publicaciones y se halla marcado por sus años de vida en Palestina —pasa en Jerusalén su juventud hasta los 25 años—, es el arqueológico e histórico. El libro *Jerusalén en tiempos de Jesús*, publicado entre 1923 y 1937 y reelaborado en 1962, es su obra básica, obra fundamental todavía hoy en este campo para el conocimiento del entorno económico y social de la época de Jesús.

El segundo es el del pensamiento y la praxis especialmente litúrgica de la iglesia en sus primeros siglos, especialmente la del bautismo de los niños (*Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten:* 1958 y 1962).

El tercero es el exegético y teológico, con obras, además de las citadas, como *La última cena. Palabras de Jesús* (1980), *Jesu Verheissung für die Völker* (1956 y 1959), *Die Briefe an Timotheus und Titus* (1934 y 1963 la 8.ª edición), *Der Prolog des Johannesevangeliums* (1967), *Die Bostchaft Jesus vom Vater* (1969).

Una doble preocupación teológica y pastoral se halla a la base de toda la labor investigadora de Jeremias:

— *El problema del Jesús histórico y de su mensaje*, el llegar a conectar directa e inmediatamente con la persona misma de Jesús, con su acción, con su «mismísima palabra», con su misma y propia conciencia. Dominaba entonces y siguió predominando hasta prácticamente la década de los 60, la convicción de que lo importante no era «el Jesús

histórico», sino «el mensaje» o «kerigma del nuevo testamento», la comprensión e interpretación del kerigma que la iglesia primitiva había dado y que queda reflejado en los escritos del nuevo testamento. Esto es, se decía, lo único a lo que se puede llegar dado el estado y el proceso de elaboración de esos escritos, en especial de los evangelios, cuyos métodos de análisis se habían perfeccionado y desarrollado sobremanera en ese período. Jeremias está convencido de que no es así. «El esfuerzo por llegar al Jesús histórico y a su mensaje no es una tarea marginal de la investigación neotestamentaria... es la *tarea principal* de la investigación acerca del nuevo testamento» (cf. p. 212). «*Tenemos que volver* al Jesús histórico y a su predicación...» (p. 205), al «mensaje de Jesús de Nazaret» (p. 206), «tenemos que recorrer incesantemente este camino hacia el Jesús histórico y hacia su predicación. Las fuentes lo exigen. Y el kerigma que está remitiendo sin cesar a algo que está por encima de sí, lo exige también» (p. 207).

— La segunda preocupación es descubrir cuál es «el mensaje central del nuevo testamento», *el núcleo central de la predicación*, del mensaje de Jesús, aquél del que arranca toda su enseñanza, aquél al que se reduce toda su predicación, que la organiza, la sintetiza y la ilumina.

Joachim Jeremias, a diferencia de casi todos sus contemporáneos que, como reacción contra los resultados caprichosos de la teología liberal, dejaron de lado la cuestión, sentenciando que se trataba de una cuestión insoluble, por una parte, e innecesaria, por otra, como no decisiva para la fe cristiana (el caso más típico y conocido es el de R. Bultmann, que en su *Teología del nuevo testamento*, obra, por otra parte, digna de todo encomio, y que acaba de ser traducida también al castellano y editada en esta misma colección de Estudios Bíblicos, comienza la exposición con esta afirmación, que el propio Jeremias cita: «*La predicación de Jesús* pertenece a los presupuestos de la teología del nuevo testamento y no constituye una parte de ésta» [p. 40]); expresa su convicción, su certeza, de que esta doble preocupación tiene salida, de que el esfuerzo por resolver esta doble cuestión no resulta estéril. Se puede llegar hasta Jesús de Nazaret. Se puede descubrir y conocer su mensaje fundamental.

A esta conclusión llega él no desde presupuestos dogmáticos o aprioris ideológicos, sino desde el análisis mismo de las fuentes. Un análisis cuya metodología entraña, junto a los métodos que se han hecho ya clásicos entre los críticos (la historia de la tradición-la historia de las formas), una doble aportación muy personal y nueva, al menos en su utilización, llevada hasta el final: *el estudio comparativo con el entorno cultural y la mentalidad de la época* (para el que Jeremias se

hallaba especialmente preparado por su estancia en Palestina y por sus primeros estudios) y *el descubrimiento del sustrato aramaico*, que aparece a veces en su mismo tenor literal y que en todo caso subyace siempre en los estratos más antiguos de la tradición, aun aquellos que nos han sido transmitidos sólo en griego.

4. *Abba, el mensaje central del nuevo testamento*

Toda esta preocupación, todas estas convicciones, todos los rasgos de esta metodología, los encontrará el lector en esta obra. Si en la *Teología del nuevo testamento* Jeremias nos ha ofrecido en una obra de síntesis el resultado final de sus análisis, aquí nos encontramos con esos mismos análisis en su realizarse, de alguna manera en su estado original, puro, fontal.

En ella encontramos el planteamiento teórico sobre el problema básico del Jesús histórico (cap. 12). Asimismo el estudio de las características de las «mismísimas palabras» de Jesús *(ipsissima vox Jesus)* (cap. 5), especialmente el uso de la palabra *abba* para designar a Dios (cap. 1-3), el sustrato arameo del *païs theou* en el que se descubre la conciencia que Jesús tenía de su misión (cap. 6), y especialmente de su muerte sacrificial (cap. 15 y 16). Y la comparación con el entorno cultural que aparece también en el estudio del término *abba* (cap. 1), en la idea del «resto santo» (cap. 4) y en el capítulo conclusivo sobre la originalidad del mensaje del nuevo testamento (cap. 19).

El «mensaje central» del nuevo testamento es el hecho mismo de Jesús. No hay otro mensaje. Todo lo que él es y todo lo que él hace es el mensaje central, la buena nueva. El es el objeto de su mismo anuncio: en él Dios ha salido al encuentro del hombre. «Si con toda disciplina y conciencia utilizamos los recursos críticos que tenemos a nuestra disposición, estaremos tropezando siempre —en nuestro esfuerzo por acercarnos al Jesús histórico—, con un resultado supremo: nos veremos situados ante Dios mismo. Esto es lo singularísimo que las fuentes nos atestiguan: ha surgido un hombre; y los que escuchaban su lenguaje estaban seguros de escuchar la voz de Dios. No es que se descorra la venda de nuestra fe, o se aligere su esfuerzo, cuando la exégesis nos hace ver que detrás de cada palabra de Jesús y detrás de cada una de sus acciones se halla una pretensión de majestad... Sino que lo que ocurre es que, por medio de las palabras y acciones de Jesús, nos vemos situados ineludiblemente, y a cada paso, ante la cuestión de la fe. Cuando trabajamos con una orientación histórica en los evangelios tenemos que adoptar una postura ante la pretensión de Jesús acerca de su propia majestad» (p. 212).

Este es el resultado especialmente claro cuando se analiza la palabra clave que viene de Jesús mismo: el *Abba*. En ella en efecto se expresa la conciencia que Jesús tiene de estar situado en una relación de absoluta y personal y única relación con Dios (cap. 1-3).

Este es el resultado del análisis de las expresiones en las que aparece también con absoluta claridad la conciencia de Jesús de haber venido para asumir la misión del *país theou*, del «siervo de Yahvé» delineado por Isaías, misión que entraña la de asumir la muerte «por muchos», una muerte como rescate, como sacrificio (cap. 2, 6 y 16).

En este mensaje está todo el evangelio. En él y por él Jesús ha abierto esperanza para todos los desheredados de la historia al revelar a todos, desde su propia condición de Hijo, el corazón de Dios como *Abba* también de ellos, como cercano y acogedor de todos aquellos a quienes la mentalidad de la época consideraba como excomulgados, sin remedio, desahuciados de la salvación.

A un lector católico la lectura de estos estudios de Joachim Jeremias le llena el corazón de gozo. Le descubre que la corriente exegética protestante representada por él, que se afianza en las nuevas generaciones de estudiosos, converge, con la utilización de los métodos más rigurosos de la ciencia bíblica, con lo que podríamos llamar las posiciones «católicas», al menos con aquellas genuinamente católicas que se hallan en conexión y en dependencia de la tradición más antigua de la iglesia, en temas tan modernos como este del Jesús histórico, de su pretensión de majestad, de ser el siervo de Yahvé, el Hijo de Dios, o tan espinosos como ha podido ser tradicionalmente el de la justificación por la fe. En este sentido Joachim Jeremias ha realizado con toda su obra una hermosa labor de ecumenismo. Su mente y su corazón abiertos han recibido el don de descubrir lo original de Jesús, su mensaje central, aquello en lo que convergen todos los cristianos. Nunca le estaremos suficientemente agradecidos por ello.

Si la lectura de esta obra, en ocasiones nada fácil por la minuciosidad y riqueza de los análisis, lleva a algún lector a descubrir el rostro de ese *Abba* de nuestro señor Jesucristo y le mueve a invocarle, autorizado por Jesús, con ese mismo nombre, el autor, Joachim Jeremias, verá su gloria acrecentada ante ese mismo rostro. Será el mejor homenaje que nosotros, los vivos, los que aún peregrinamos hacia el seno de ese *Abba*, podemos rendir a quien con su esfuerzo e investigación ha ayudado a descubrir la originalidad y osadía de tal apelación.

LUIS RUBIO MORÁN

Salamanca, 12 de junio de 1981

Fiesta de san Juan de Sahagún

I

Abba

1

ANTIGUO TESTAMENTO Y JUDAISMO

1. *La designación de Dios como Padre en el antiguo testamento*

El antiguo Oriente considera a la divinidad como padre de los hombres o por lo menos de algunos de ellos; esta concepción mítica está ampliamente extendida desde los tiempos más remotos[1]. Las tribus, los pueblos y las familias hacen remontar sus orígenes hasta un antepasado divino; el rey sobre todo, en cuanto representante del pueblo, participa de forma privilegiada del poder del dios-padre. En esta perspectiva el significado de la palabra «padre» es siempre el mismo: expresa una autoridad incondicionada e inviolable.

Se aceptaba comúnmente esta concepción. Algo distinto ocurría también desde muy antiguo con las resonancias que despertaba el término «padre». Conocemos un himno sumero-babilonio de Ur que invoca a Nanna, el dios de la luna, como «un padre benévolo, que toma en sus manos la vida de todo el país»[2].

Por lo que se refiere a Marduk: «en su cólera es un río enfurecido, pero un padre misericordioso cuando se aplaca»[3].

Así pues, para los orientales, ya desde los tiempos más remotos el término «padre» contiene, cuando se le aplica a Dios, algo que podríamos calificar de maternal.

Estos dos aspectos de la noción de padre, la autoridad absoluta y la misericordia, caracterizan también al Dios-Padre que nos presenta el antiguo testamento. Este utiliza muy pocas veces (sólo en quince ocasiones)[4] el término «Padre» para designar a Dios. Con este nombre

1. W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, 9-44.
2. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953, 223.
3. *Ibid.*, 298.
4. Dt 32, 6; 2 Sam 7, 14 (textos paralelos en 1 Crón 17, 13; 22, 10; 28, 6); Sal 68, 6; 89, 27; Is 63, 16 (dos veces); 64, 7; Jer 3, 4.19; 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10. Se mencionan solamente los pasajes en que se *designa* a Dios como Padre, no aquellos en los que se le *compara* con el

se honra a Dios como creador: «¿No es él tu Padre y tu creador?» (Dt 32, 6); «¿No tenemos todos un solo Padre? ¿no nos creó un mismo Dios?» (Mal 2, 10)[5].

Y por ser el creador, Dios es el Señor. Su voluntad es soberana. Tiene derecho a que se le honre con la obediencia[6]. Pero al llamarlo «Padre», se glorifica al mismo tiempo al misericordioso:

> Como un padre siente cariño por sus hijos,
> siente el Señor cariño por sus fieles;
> porque él conoce nuestra masa,
> se acuerda de que somos barro (Sal 103, 13-14)[7].

Es evidente que en el antiguo testamento la noción de Dios-Padre está relacionada con la del antiguo Oriente. Pero existe una diferencia fundamental. Ya es de suyo significativo el siguiente punto: para la Biblia, Dios, el creador y padre, no es nunca el antepasado ni el que engendra. Una expresión como la siguiente: «el padre que engendra a los dioses y a los hombres»[8] no encuentra ninguna equivalencia en el antiguo testamento; es verdad que en cierta ocasión se habla de un individuo, del rey, como «engendrado» por Dios (Sal 2, 7), pero se alude al acto de adopción, no a una relación de parentesco.

Y hay algo todavía más importante: en el antiguo testamento la paternidad divina se refiere a Israel de forma muy singular; Israel es el primogénito de Dios, elegido entre todos los pueblos (Dt 14, 2): «el Señor te ha elegido entre todos los pueblos de la tierra como pueblo de su propiedad» (Dt 14, 2); por eso Moisés tiene que decir al faraón: «Así dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito» (Ex 4, 22). Y en Jeremías se lee: «Será un padre para Israel, Efraín será mi primogénito» (Jer 31, 9).

La novedad radical consiste en que la elección de Israel como primogénito se manifiesta *en un acto histórico:* la salida de Egipto[9]. Lo que modifica profundamente la noción de padre es que la paternidad de Dios se pone entonces en relación con una acción histórica. La

padre terreno (por ejemplo, Dt 1, 31; 8, 5; Sal 103, 13; Prov 3, 12), ni en los que se presenta a Israel como hijo suyo (por ejemplo Os 11, 1) o su primogénito (por ejemplo, Ex 4, 22). La designación de Dios como Padre estaba en Israel más extendida de lo que indican los textos, como lo demuestran los nombres de personas que contienen *ab* como elemento teóforo (*Abiel, Yoab;* para una visión de conjunto cf. W. Marchel, *o.c.*, 27-28). En ello debieron intervenir igualmente ciertas influencias exteriores a Israel (cf. Jer 2, 27 donde se utiliza «padre» como título divino entre los paganos).

5. Cf. además Is 64, 7-8.
6. Dt 14, 1; Mal 1, 6, etc.
7. Cf. también: «padre de los huérfanos» (Sal 68, 6).
8. En el himno a la luna citado en la página anterior: A. Falkenstein, *o.c.*, 223.
9. Is 63, 16; Jer 3, 19; Os 11, 1.

certeza de la paternidad de Dios y de la filiación de Israel no se basa ya en un mito, sino en la experiencia concreta de un gesto salvador único en su género, realizado por Dios en la historia. A través de los siglos Israel sintió como el mayor de sus privilegios esta cualidad de ser así el hijo de Dios. El mismo Pablo, cuando enumera los dones gratuitos concedidos por Dios a Israel, menciona en primer lugar la adopción (*hè huiothesía:* Rom 9, 4).

Hay que aguardar a la *predicación de los profetas* para ver cómo se despliega la noción de Dios-Padre en el antiguo testamento en todas sus dimensiones, tanto en la profundidad de esta relación como en la seriedad de las exigencias que comporta. Los profetas se ven obligados continuamente a denunciar la ingratitud constante con que Israel responde al amor paternal de Dios. Cuando su mensaje habla de Dios-Padre, ordinariamente lo hace en un tono de reproche apasionado, para señalar la contradicción, el abismo, que separa la impiedad de Israel de su cualidad de hijo de Dios:

Ahora mismo me dices:
«Tú eres mi Padre, mi amigo de juventud»;
pensando:
«No me va a guardar un rencor eterno»,
y seguías obrando maldades, tan tranquila (Jer 3, 4-5).

Yo había pensado contarte entre mis hijos,
darte una tierra envidiable,
la perla de las naciones en heredad,
esperando que me llamaras «Padre mío»
y no te apartaras de mí;
pero igual que una mujer traiciona a su marido,
así me traicionó Israel: oráculo del Señor (Jer 3, 19-20).

De ahí esta acusación dirigida contra Israel:

Hijos degenerados, se portaron mal con él,
generación malvada y pervertida.
¿Así le pagas al Señor,
pueblo necio e insensato?
¿No es él tu Padre y tu creador,
el que te hizo y te constituyó? (Dt 32, 5-6).

¿No tenemos todos un solo Padre?,
¿no nos creó un mismo Dios?,
¿por qué uno traiciona a su hermano
profanando la alianza de nuestro Padre? (Mal 2, 10).

Honre el hijo a su padre,
el esclavo a su amo.
Pues si yo soy Padre,
¿dónde queda mi honor?;
si yo soy dueño,
¿dónde queda mi respeto? (Mal 1, 6).

Esta llamada a la penitencia obtiene siempre la misma respuesta de Israel:

¡Tú eres mi (nuestro) Padre! (*âbî* [*nû*] *attâh*).

Este grito aparece varias veces en contextos distintos[10]; se trata por consiguiente de una fórmula estereotipada. En el Tercer Isaías se convierte en la *llamada última a la piedad de Dios* para alcanzar su perdón:

Otea desde el cielo, mira desde tu morada santa y gloriosa:
¿Dónde está tu celo y tu fortaleza,
tu entrañable ternura y compasión?
No la reprimas, que tú eres nuestro Padre:
Abrahán no sabe de nosotros, Israel no nos reconoce;
tú, Señor, eres nuestro Padre,
tu nombre de siempre es «nuestro redentor» (Is 63, 15-16).

Y, sin embargo, Señor, tú eres nuestro Padre,
nosotros la arcilla y tú el alfarero:
somos todos obra de tu mano.
No te excedas en la ira, Señor,
no recuerdes siempre nuestra culpa (Is 64, 7-8).

A esta súplica de Israel, Dios no tiene más que una respuesta: el *perdón*. Os 11, 1-11 lo describe de forma impresionante. Se nos presenta allí a Dios como el padre que enseña a andar a su pequeño Efraín y lo toma en sus brazos:

Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos...
¿Cómo podré dejarte, Efraín? ¿entregarte a ti, Israel? (Os 11, 3-8).

El perdón de Dios encuentra su expresión más desconcertante en el profeta Jeremías. Aquí Dios le grita al pueblo ingrato que a pesar de todos los beneficios recibidos ha traicionado su fe:

Volved, hijos apóstatas,
y os curaré de vuestra apostasía (Jer 3, 22).

Si marcharon llorando, los conduciré entre consuelos,
los guiaré hacia torrentes, por vía llana y sin tropiezos.
Seré un padre para Israel, Efraín será mi primogénito (Jer 31, 9).

10. Con *âbî:* Jer 3, 4; Sal 89, 27, compárese con Jer 2, 27; con *âbînû:* Is 63, 16, dos veces; 64, 7.

Esta piedad, divina y paternal, es en Dios una necesidad absoluta, un reto a toda comprensión:

> ¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto!...
> Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello,
> se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión (Jer 31, 20).

Esta es la última palabra del antiguo testamento cuando nos habla de Dios-Padre: la necesidad de la insondable piedad divina que perdona.

2. *La designación de Dios como Padre en el judaísmo palestiniano antiguo* [11]

a) *Los testimonios*

Se dice con frecuencia, todavía hoy [12], que el término «padre» se empleaba muchas veces en el judaísmo contemporáneo de Jesús para designar a Dios; esta afirmación no tiene ningún apoyo en las fuentes, al menos en las del judaísmo palestiniano; los testimonios de la época anterior al nuevo testamento son *sumamente raros:* en los deuterocanónicos (al menos los de origen palestiniano) [13] la designación de Dios como Padre aparece sólo en cuatro pasajes, dos de los cuales no son tampoco muy seguros; probablemente hay que eliminarlos [14]; en los apócrifos es también rara [15]; en los textos esenios sólo encontramos una referencia: 1 QH 9, 35; el escrito pseudo-filoniano *Liber antiquitatum biblicarum* no utiliza el término «padre» ni para invocar a Dios, ni para designarlo, ni siquiera a título de comparación [16].

En la literatura rabínica aumenta un poco el número de testimonios. Esto se debe probablemente a que ha aparecido una nueva forma de hablar. En Yoḥanan ben Zakkai, contemporáneo de los apóstoles, cuya enseñanza se sitúa hacia el 50-80 d.C., aparece por

11. T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge ²1935, 92-93; G. Schrenk, *Patèr*, en TWNT 5 (1954) 977, 28 s; W. Marchel, *o.c.*, 83-97.
12. Cf. por ejemplo, S. V. McCasland, *Abba, Father:* JBL 72 (1953) 84, donde todo su estudio se basa en esta hipótesis inexacta.
13. Por consiguiente, prescindimos de 3 Mac 5, 7; 6, 3.8; 7, 6; Sab 2, 16; 11, 10; 14, 3.
14. Tob 13, 4: «Ya que él es nuestro Señor y nuestro Dios, nuestro Padre por todos los siglos»; Eclo 51, 10 hebr.: «Yo alababa a Yahvé: Tú eres mi Padre». Eclo 23, 1.4 no es seguro.
15. Jub 1, 24-25.28; 19, 29. En cuanto a Test Levi 18, 6 («la voz paternal») y Test Juda 24, 2 («la bendición de un padre santo»), se supone que son de origen cristiano.
16. Comunicación de Chr. Dietzfelbinger (carta del 5 de junio de 1964).

primera vez y en dos ocasiones [17] la designación de Dios como «*Padre celestial*» («nuestro Padre celestial» o «el Padre celestial de Israel»). Esto no significa ni mucho menos que esta fórmula haya sido acuñada por el mismo Yoḥanan; su amplia difusión en la tradición evangélica (Mc 11, 25; 20 veces en Mt; cf. Lc 11, 13; «evangelio de los nazareos») se opone a esta conclusión. Sin embargo, Yoḥanan ha podido muy bien contribuir de manera decisiva a introducir en el lenguaje teológico esta expresión popular [18]. La fórmula «padre celestial» está muy extendida en la tradición de las palabras de Jesús (que se refleja en el evangelio de Mateo) en la época en que Yoḥanan está en la cumbre de su actividad (años 50-80); no se trata ciertamente de una casualidad: la tradición recogida por Mateo recibió su forma definitiva en los decenios anteriores al año 80 d.C.

Esta nueva forma de hablar adquirió pronto carta de ciudadanía. Vuelve a aparecer en los grandes maestros de finales del siglo I: Gamaliel II [19], Eliezer ben Hyrqanos [20] y Eleazar ben Azarya [21], así como en sus sucesores [22]. Siempre que los rabinos hablan de Dios

17. Mekh Ex. a 20, 25 = SLev a 20, 16 y Tos BQ VII, 7 (358, 16 a): las piedras del altar «establecen la paz entre los israelitas y *âbîhem shebasahamayîm* (su Padre [que está] en los cielos»; Tos Ḥag II, 1 (234, 2-6) (= jḤag 2, 77a, 52-54): «Bendito sea el Señor, el Dios de Israel, que ha dado a nuestro padre Abrahán un hijo (a saber, Eleazar ben Arakh), que puede escrutar y comprender la gloria de nuestro Padre (que está) en los cielos *(âbînû shebashamayîm)*...».

18. Podría suponerse que la designación de Dios como Padre «celestial» salió del lenguaje de los niños. Esto es posible en sí mismo, pero no tenemos ningún testimonio fuera del nuevo testamento. Es verdad que P. Winter, *Lc 2, 49 and Targum Yerushalmi*: ZNW 45 (1954) 145-179, con indicaciones complementarias en ZNW 46 (1955) 140 s, creía que puede probarse que en la época de Jesús, e incluso antes, se enseñaba a los niños a hablar de Dios como Padre. Se apoyaba para ello en Tf Ex 15, 2; según este texto, los niños desde el seno materno hicieron señales a sus padres después de atravesar el mar de las Cañas y les gritaron: «El (Dios) es nuestro Padre» (en arameo: *dêin hû abûnân)*. Winter citaba igualmente Lc 2, 49, en donde Jesús a los doce años habla de quedarse «*en tois tou patros mou* (en lo que es de mi Padre)». Pero resulta difícil admitir para la frase sacada de Tf Ex 15, 2 la antigüedad que le atribuye Winter, ya que todo el pasaje en donde se trata de los niños falta en el Cod. Paris 110, que M. Ginsburger ha tomado como base de su edición del Targum fragmentario (Berlin 1899); el TN Ex 15, 2 tampoco lo recoge ni en el texto ni en las notas marginales (según una comunicación de B. Schaller). Se trata, por tanto, de un añadido al pasaje para adornar la historia.

19. De él podemos citar por lo menos un texto tardío, Midr Est 1, 1: «como los hijos queridos habían irritado a su Padre celestial», hubo una persecución en tiempos de Ahasveros (Jerjes); en el texto paralelo, Midr Abba Goryon, al comienzo, está ausente el nombre de Gamaliel: Billerbeck I, 219.

20. Sota 9, 15: «¿A quién encomendarnos? A nuestro Padre (que está) en los cielos»; Midr Sal 25, 13 (Buber, Wilna 1891, 214) a 25, 14: «Que esto sea agradable ante nuestro Padre celestial».

21. SLeV a 20, 26: «Mi Padre (que está) en el cielo ha dispuesto de esta forma respecto a mí».

22. R. Yishmael (muerto el año 135) y sus discípulos; R. Aqiba (muerto después del 135); R. Simeón ben Yohai (hacia el 150); R. Eliezer ben Yosé (hacia el 150); R. Nathan (hacia el 160); R. Pinhas ben Yair (hacia el 180); R. Simeón ben Eleazar (hacia el 190); R. Yehuda ben Tema (fecha incierta, antes del 200). La lista, establecida según las investiga-

como Padre añaden regularmente el término «celestial» (literalmente: «[que está]en el cielo»)[23]; esta nueva fórmula penetra igualmente en el Targum fragmentario[24] y en el Qaddish[25].

A pesar de esto no es posible concluir categóricamente que la expresión «Padre celestial» haya prevalecido finalmente para designar a Dios. Hay dos hechos que se oponen a esta conclusión: a) en primer lugar está la relativa escasez de testimonios. Sólo encontramos siete en la Mishnah, once en la Tosephta[26], cuatro en el Midrash tannaítico sobre el Exodo (Mekh Ex)[27], cinco en el Midrash tannaítico sobre el Levítico (SLev)[28] y ninguna vez en el Midrash Rabbah sobre el Génesis (Gén)[29]. Más aún, el Targum sobre los profetas siente expresamente temor de aplicar a Dios el término de padre[30]: el *âbî* (padre mío) del antiguo testamento se traduce dos veces por *ribbônî* (señor mío)[31]; en otros pasajes, *âbînû* (padre nuestro) es sustituido por un giro de palabras[32]. Fuera del judaísmo normativo (u ortodoxo), por ejemplo en el Henoch hebreo, el apelativo de Dios como padre no aparece nunca en la época posterior al nuevo testamento. El acento recae más bien en el poder y en la santidad de Dios; b) otro factor en contra de la hipótesis sobre el uso corriente de esta designación es que en el apelativo «Padre celestial», en contra de lo que sucede con otros títulos aplicados a Dios, no deja de percibirse el sentido propio de este término[33].

ciones de A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God* I, London 1927, 56-62.136, podría completarse para la época tannaítica. Como vemos, se trata de un número relativamente limitado de rabinos que empleaban la fórmula «Padre celestial»; además, hay que advertir que de cada uno de los nombres citados sólo tenemos un ejemplo, o todo lo más dos.

23. Billerbeck I, 393.
24. Tf Ex 1, 19-21; 17, 11.
25. La petición para que sea escuchada la oración *qodâm abûna d^ebish^emaya* es una amplificación: cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt ³1931, 94.
26. No tenemos en cuenta dos pasajes (Taan III, 8 y Tos Menah VII, 9) en los que se compara a Dios con un padre terreno.
27. A. Marmorstein, *o.c.*, 121 s (y además un quinto testimonio, en una variante).
28. *Ibid.*, 136, n. 29.
29. *Ibid.*, 143.
30. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, Leipzig ²1930, 156 s; W. Marchel, *o.c.*, 110 s.
31. T Jer 3, 4-19.
32. T Is 63, 16 (dos veces); 64, 7. Compárese también con Jer 31, 9: «Porque soy un Padre para Israel» y su trasposición en T Jer 31, 9: «Porque mi *memra* (mi palabra) es como un Padre para Israel», así como con Mal 1, 6: «Si yo soy un Padre» y su trasposición en T Mal 1, 6: «Si yo soy *como* un padre».
33. C. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era* II, Cambridge 1927, 204.

b) *Significación*

Hablar de la paternidad de Dios equivale, con algunas raras excepciones, a expresar una doble convicción relacionada con el mensaje de los profetas.

En primer lugar, el que llama padre a Dios se siente *obligado a la obediencia*, esto es, en concreto a la Torá. He aquí algunos ejemplos entre otros muchos. Eleazar ben Azarya (por el 100 d.C.) daba esta enseñanza:

> Que nadie diga: No hay ninguna ambición que me mueva a vestirme de trajes mixtos, a comer carne de cerdo, a tener relaciones con una mujer que me está prohibida (por causa de incesto: Lev 18, 6-18). (Que se diga) al contrario: (Es verdad), mi ambición me mueve a todo eso, (pero) ¿qué he de hacer yo, ahora que mi Padre celestial me lo ha prohibido?[34].

Este deber de obediencia para con el Padre celestial llega hasta el martirio. He aquí lo que dice R. Nathan (hacia el 160) en su relato sobre la persecución religiosa de Adriano: «¿Por qué te azotan con varas?... Estos golpes son la causa de que me ame mi Padre celestial»[35].

Solamente el que practica semejante obediencia puede estar seguro de que Dios es para él un padre. R. Simeón ben Eleazar (hacia el 160) dice del que se viste con trajes mixtos: «Se aparta de su Padre que está en el cielo; esto le hace separarse de él»[36].

Y R. Eleazar ben Yosé (por el 180) dice:

> Todas las buenas acciones y las obras de misericordia que los israelitas practiquen en este mundo serán grandes factores de paz y poderosos intercesores entre ellos y su Padre celestial[37].

Y un anónimo:

> Aunque todos sean obra de mis manos, yo me manifestaré Padre y creador solamente a aquellos que cumplan mi voluntad[38].

Cumplir la Torá es lo que acerca al fiel a Dios, lo que lo convierte en hijo de Dios; la desobediencia, por el contrario, hace del hijo un

34. SLev a 20, 26. Pueden verse otros ejemplos que señalan la obligación de obedecer al Padre celestial en Aboth V, 20; Kilay IX, 8; Tos Kilay V, 21 (80, 26); Tos Dem II, 9 (47, 29-48, 1): Pesiq R. 27; Midr Est a 1, 1, etc.
35. Mekh Ex a 20, 6. Los textos paralelos LevR 32 a 24, 10 y Midr Sal 12, art. 5 (Buber, Wilna 1891, 108 s) a Sal 12, 9 dan como autor a R. Nehemya (hacia el 150).
36. Kilay IX, 8.
37. bBB 10a Bar (par. Tos Pea IV, 21 [24, 31-25, 3]).
38. ExR 46 a 34, 1.

extraño para con su Padre. Lo expresan claramente las sentencias que hemos mencionado. Sin embargo, esta postura no deja de encontrar oponentes:

Mientras que R. Yehuda (hacia el 150) hablaba así:

> Si os portáis como hijos,
> seréis llamados hijos;
> pero si no os portáis como hijos,
> no seréis llamados hijos.

R. Meir decía, por el contrario:

> Pase lo que pase, ¡seréis llamados hijos![39].

Según la opinión de R. Meir, el pecado no puede romper la relación entre el Padre y el hijo. Pero se trata sólo de una vez aislada. Lo que predomina es la idea de que Dios es el Padre del justo; la noción de padre está envuelta en la del mérito.

Hay una segunda certeza encerrada en el nombre de padre para el judaísmo palestiniano: Dios es *el que acude a ayudar al necesitado;* él es el único salvador, cuando no hay ningún otro capaz de ayudar. He aquí un ejemplo en el pasaje ya mencionado de los himnos de Qumrán:

> Mi padre no me conoce,
> y, en comparación contigo, mi madre me ha abandonado.
> Tú eres un Padre para todos tus (hijos) fieles,
> tú te alegras en ellos, como madre cariñosa con su hijo,
> y como un Padre nutricio que los lleva en su corazón
> tú alimentas a todas tus criaturas (1 QH 9, 35-36).

Al lado de Dios, los «hijos fieles» —sólo ellos, ciertamente— se encuentran seguros como junto a un padre y una madre. Y cuando R. Eliezer ben Hyrqanos (hacia el 90) se lamenta de la decadencia religiosa después de la destrucción del templo, termina con estas palabras: «¿En manos de quién nos pondremos? ¡(Solamente) en nuestro Padre celestial!»[40].

Esa es la expresión característica de la bondad de Dios: al ser Padre, es el que perdona. R. Meir (hacia el 150)[41] hace hablar de este modo al profeta Jeremías, dirigiéndose a Israel en nombre de Dios:

39. bQid 36a Bar. Cf. también Moore, *o.c.*, 203, n. 4.
40. Sota IX, 15.
41. Acabamos de mencionar su nombre a propósito de una sentencia análoga.

«Hijos míos, cuando volváis, ¿no es a vuestro Padre a quien volveréis?»[42].

La misericordia de Dios con Israel es mayor que la de una madre terrenal: «Tú eres aquel cuya misericordia con nosotros es mayor que la de un padre para con sus hijos»[43].

Por consiguiente es preciso que los mismos hijos tomen esta misericordia como regla de su conducta: «Como nuestro Padre celestial es misericordioso, sed también vosotros misericordiosos en la tierra»[44].

No cabe duda de que nos encontramos aquí con el corazón del mensaje de los profetas, aunque envuelto en consideraciones de tipo moral.

Y al revés, cuando hablaban de Dios como Padre, los profetas abrían perspectivas hacia el porvenir, tal como se ve por ejemplo en Os 2, 1 («los llamarán hijos de Dios vivo») y en la profecía de Natán («Yo seré para él un Padre, y él será para mí un hijo»: 2 Sam 7, 14); pues bien, este elemento de su mensaje no se ha conservado más que en algunos casos aislados: así por ejemplo en el libro de los Jubileos: «Yo seré un Padre para ellos y ellos serán para mí hijos» (Jub 1, 24); «Reconocerán que son hijos míos y que yo soy su Padre en rectitud y en justicia y que los amo» (1, 25); «Todos reconocerán que soy el Dios de Israel y el Padre de todos los hijos de Jacob» (1, 28). En la literatura rabínica, la designación de Dios como Padre parece ser que no guarda ninguna relación con la escatología.

Si nos preguntamos dónde se encuentra aquí la *novedad respecto al antiguo testamento*, hemos de subrayar este rasgo como *el más significativo:* Dios es llamado en varias ocasiones Padre de un individuo; así pues, la relación filial con Dios adquiere también un carácter personal, mientras que en el antiguo testamento se trataba siempre de la relación entre Dios e Israel. El caso del rey era el único en que se expresaba de forma ocasional una relación personal con Dios, considerado como Padre suyo: «Yo seré para él un Padre» (2 Sam 7, 14);

42. DtR 2, 24 a 4, 30. Otros ejemplos: Yom VIII, 9 («R. Aqiba decía: ¡Salud a vosotros, israelitas! ¿Ante quién os purificáis y quién os purifica? ¡Vuestro Padre celestial!», cf. Ez 36, 25; Jer 17, 13); RHS III, 8; Mekh Ex a 15, 25; ExR 21 a 14, 15; 46 a 34, 1; Midr Est a 4, 17; Tj Ex 1, 19; Dt 28, 32; Tf Ex 1, 19; Núm 21, 9; etc.

43. T Is 63, 16; cf. 64, 7.

44. Tj Lev 22, 28, un paralelo exacto de Lc 6, 36, lo cual habla en favor de una fecha antigua (M. Black, *An aramaic approach to the gospels and Acts*, Oxford [3]1967, 181). Sin embargo, en vez de «nuestro Padre», jBer 5, 9c, 21 lee: «yo» y jMeg 4, 75c, 12 lee «nosotros».

«El me invocará: Tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora» (Sal 89, 27)[45].

Lo mismo ocurre con el judaísmo palestiniano: lo importante es el sentido colectivo que se le da a esta paternidad. Dios es el Padre de su pueblo Israel, el pueblo de la alianza, y los israelitas son sus hijos: «Un solo Padre tenemos, y es Dios», afirman los judíos en Jn 8, 41[46]. Pero a partir de entonces se anuncia en varias ocasiones la relación personal con Dios: el primer testigo parece haber sido Eclo 51, 10, en donde el hombre en oración exclama: «Tú eres mi Padre» (*âbî attâh*); luego aparecerán otras fórmulas como: «su Padre celetial»[47], o más raramente «tu Padre celestial»[48] y «mi Padre celestial»[49]. He aquí dos ejemplos:

R. Yehuda ben Tema (fecha exacta desconocida, pero anterior al 200 p.C.) acostumbraba decir:

Sé animoso como un leopardo,
rápido como un águila,
vivo como una gacela
y valeroso como un león,
para cumplir la voluntad de tu Padre (que está) en el cielo[50].

R. Nathan (por el 160) —según otros R. Nehemeya (misma época)— decía, evocando a los testigos de la fe bajo la persecución religiosa de Adriano:

45. Cf. además Sal 2, 7 y los textos paralelos de 2 Sam 7, 14. Esta llamada dirigida a Dios: «Tú eres mi Padre» se encuentra ciertamente en otros dos pasajes del antiguo testamento: Jer 2, 27 y 3, 4; pero es el pueblo personificado el que aquí habla, aun cuando el significado sea muy parecido al «Tú eres nuestro Padre» de Is 63, 16; 64, 7.

46. En Jub 19, 29, Abrahán bendice a su nieto Jacob con estas palabras: «Y que el Señor Dios sea para ti un Padre, y tú también para él un hijo primogénito y un pueblo, todos los días». Tob 13, 4: «El es nuestro Padre por todos los siglos». Josefo, *Antiq. Jud.* 5, 93: «Dios, Padre y dueño de la raza de los hebreos». Se encuentra muchas veces la fórmula siguiente: «Los israelitas y su Padre (que está) en los cielos»: por ejemplo, Mekh Ex a 20, 25 = Tos BQ 7, 6 s (358, 13 s 16 s); Tos Sab, 13 (14), 5 (129, 9) = bSab 116a Bar Tos Sheqal 1, 6 (174, 8). Otro rasgo caracteristico, el *abûnân* (en arameo: nuestro Padre) que Tj Dt 6, 4 introduce en el credo recitado cada día: «Escucha, Israel, nuestro Padre, Yahvé nuestro Dios, Yahvé es el único» (ed. M. Ginsburger, Berlin 1903, 313, 4). Pueden verse otras referencias en G. Schrenk, *o.c.*, 978, n. 206.

47. Tos Hul II, 24 (503, 20 s), refiriéndose a Eliezer ben Hyrqanos (hacia el 90); SDt 48 a 11, 22 (palabras de R. Simeón ben Yoḥai, hacia el 150; según Yalqut ha-makhiri a Prov 23, 13, palabras de R. Simeón ben Menasja, hacia el 180); Kilay IX, 8, cf. Tos Kilay V, 21 (80, 25) (R. Simeón ben Eleazar, hacia el 190); GénR 71 a 29,32 (R. José ben Ḥanina, hacia el 270); anónimo: bBer 30a; Tf Núm 21, 9; T II Est 1, 1 etc.

48. Aboth V, 20. En el nuevo testamento sólo Mateo presenta un equivalente de esta fórmula «tu Padre» (Mt 6, 4-6, 18). Respecto a dos israelitas, la fórmula «vuestro Padre celestial» (jMaas 3, 50c, 11) pertenece al mismo grupo.

49. *Abî shebashamayîm:* Mekh Ex a 20, 6 (= LevR 32 a 24, 10; Midr Sal 12, art. 5); SLev a 20, 26.

50. Aboth V, 20 = bPesah 112 a Bar.

¿Por qué sales para morir?
—Porque he circuncidado a los hijos de Israel.
¿Por qué sales para ser quemado vivo?
—Porque he leído la ley.
¿Por qué sales para ser crucificado?
—Porque he comido pan ácimo.
¿Por qué te golpean con varas?
—Porque he tomado en la mano el ramo de fiesta (en la fiesta de los tabernáculos: cf. Zac 13, 6).
Esos golpes son el motivo por el que me ama mi Padre celestial[51].

Esta relación personal con Dios considerado como el Padre celestial constituye una considerable profundización en las relaciones con él. Es verdad que hay que tomar en consideración varios hechos: los textos son raros («mi Padre celestial» sólo aparece en dos pasajes)[52]; además, la expresión hebrea *âbî she-ba-shâmayim* (mi Padre [que está] en el cielo) no despierta las resonancias familiares que tiene para nosotros «mi Padre celestial». En efecto, *abbâ* había suplantado completamente a *âbî* (padre mío) en el lenguaje corriente de Palestina, tanto en arameo como en hebreo. Podemos verlo en la Mishnah, donde «mi padre» se dice constantemente *abbâ* y nunca *âbî*[53]; esta misma observación vale también para la Tosephta, con sólo una excepción[54]. Cuando a Dios se le llama *âbî she-ba-shâmayim*, no sólo la añadidura «que está en el cielo», sino también la propia palabra *âbî* traducen la impresión de distancia que se sentía todavía, incluso cuando se llamaba a Dios «mi Padre»; en efecto, *âbî*, término desacostumbrado, poseía por eso mismo un carácter arcaico y solemne. La tendencia que se observa en el judaísmo helenista de dar a la relación filial con Dios un colorido realmente sentimental y subjetivo[55] no se observa en el judaísmo de Palestina[56]. Aquí, cuando el individuo llama a Dios su Padre celestial, la razón principal sigue siendo la

51. Mekh Ex a 20, 6 (pueden verse en las referencias de textos paralelos).
52. W. Marchel, *o.c.*, 90 se equivoca al escribir: «Estas afirmaciones son bastante frecuentes».
53. G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932, 92 s.
54. Tos Shebuo V, 6 (452, 1) ms. Erfurt y Viena; los textos impresos dicen *abbâ*.
55. Cf., por ejemplo, *Joseph et Aseneth* 12, 14 s (ed. P. Batiffol, *Studia Patristica*, Paris 1889-1890, 56, 19 s): «Tú solo, Señor, eres un Padre amable, bueno y justo. En efecto, ¿hay otro padre que sea amable y bueno como tú, Señor?». Cf. también 12, 8 (p. 55, 18 s): Aseneth compara a Dios con un padre que abre sus brazos al niño asustado ante el mundo y lo aprieta contra su corazón; ella (Aseneth) pide a Dios que la tome en sus brazos.
56. En Palestina el nombre de padre comienza todo lo más a tomar cierto tinte de confianza, J. Leipoldt, *Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, Leipzig 1927, 5 cita Test Levi 17, 2: se trata del sacerdote del primer jubileo (¿Moisés?) que habla con Dios «como con un padre»; se refiere también a la oración de Hoini-el-trazador-de-círculos para obtener la lluvia: «Señor del mundo, tus hijos se han vuelto hacia mí, porque yo soy ante ti como uno de tus familiares» (Taan III, 8).

misma: Dios es el Padre celestial de Israel y el individuo se siente miembro de ese pueblo primogénito de Dios [57].

La concepción personal de la paternidad de Dios tiene consecuencias en la oración: es posible *dirigirse directamente a Dios como «Padre»*. En el antiguo testamento esta invocación no hacía más que esbozarse. Es verdad que hay otras fórmulas muy cercanas a ésta: el grito «tú eres mi Padre» (Sal 89, 27: tal es el privilegio del rey; Eclo 51, 10 hebreo) [58] y el lamento del pueblo «tú eres nuestro Padre» (Is 64, 7 y en 63, 16 dos veces, con una inversión de términos), o en singular: «Tú eres mi Padre, mi amigo de juventud» (Jer 3, 4); pero se trata siempre de afirmaciones, no de invocaciones en vocativo [59]. En cuanto a Jer 3, 19 («Esperando que me llamara "Padre mío" y no se apartara de mí»), lo que Dios le reprocha a Israel, no lo olvidemos, no es que haya dejado ese término de «Padre», sino —como demuestran la frase paralela y el contexto— que haya renegado de su condición de hijo. Hay un hecho que nos demuestra cómo hay que ser prudentes cuando se quiere deducir de estos textos una invocación de Dios como Padre: es inútil buscarla en el salterio y tampoco se encuentra en ninguna otra oración del antiguo testamento [60], y no ciertamente en el cántico de David en 1 Crón 29, 10, ya que no hay que traducir con los Setenta «Bendito seas, Señor, Dios de Israel, Padre nuestro, desde siempre y para siempre», sino «Bendito seas, Señor, Dios de nuestro padre Israel [61], desde siempre y para siempre».

Solamente en el judaísmo antiguo volvemos a encontrarnos con el término «Padre» como invocación directa a Dios, y esto de forma esporádica en Palestina, y algo más usual en la diáspora. En el fondo, son otras las fórmulas que predominan ampliamente en la oración judía. Para los dos primeros siglos de la era cristiana, en territorio palestinense, *sólo* podemos mencionar *dos plegarias* que sin duda alguna invoquen a Dios como Padre. El pasaje más antiguo se encuentra probablemente en la segunda de las bendiciones que sirven

57. El aspecto cósmico y genealógico de la noción de paternidad (que es el que se encuentra, por ejemplo, en Filón) es extraño al auténtico judaísmo palestiniano; cf. A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh 1932, 24 s; G. Schrenk, *o.c.*, 978.

58. Eclo 51, 10 (hebr.): «Y yo bendigo a Yahvé: ¡Tú eres mi Padre! Porque tú eres el héroe de mi salvación». Esta invocación se apoya en el Sal 89, 27. Los Setenta traducen este párrafo de una forma muy curiosa: «Invoqué al Señor, Padre de mi Señor», probablemente bajo la influencia del Sal 110, 1.

59. En Jer 3, 4 cabe preguntarse si *âbî* (mi padre) es una designación o un vocativo. La comparación con Is 63, 16 y 64, 7 por una parte y con Jer 2, 27 por otra demuestra que se trata más bien de una designación. Así lo han comprendido también los Setenta.

60. He aquí un motivo probable de esta reticencia: la fórmula *âbî attâh* (tú eres mi padre) estaba cargada de reminiscencias, como indica Jer 2, 27: «...que dicen a la madera: *âbî attâh*, y a la piedra: tú me has dado a la luz»; cf. G. Quell, *Patèr*, en TWNT 5 (1954) 967.

61. Cf. *Joseph et Aseneth* 8, 9 (49, 18 s, ed. Battifol): «Señor Dios de mi padre Israel».

de introducción cada mañana a la recitación del Shemá; es muy probable que formara parte de la antigua liturgia sacerdotal del templo[62]. He aquí el texto:

Padre nuestro, rey nuestro,
a causa de nuestros padres
que confiaron en ti
y a quienes enseñaste los preceptos de vida,
muéstratenos favorable y enséñanos[63].

Es la misma invocación que se utiliza también en la letanía del año nuevo, en la que todos los versículos comienzan por «Padre nuestro, rey nuestro» (*âbînû malkênû*), repetición monótona que produce una profunda impresión. Esta letanía se desarrolló prolijamente a partir del núcleo que hemos de considerar como antiguo, ya que su comienzo y su final aparecen en la oración de R. Aqiba (muerto después del 135 de nuestra era) para los casos de sequía:

Padre nuestro, rey nuestro,
no tenemos más rey que a ti;
Padre nuestro, rey nuestro,
por ti mismo ten piedad de nosotros[64].

Como vemos, estos dos textos son plegarias litúrgicas; es la comunidad la que invoca a Dios como «Padre nuestro». Además, «Padre nuestro» va unido en todos estos casos a «rey nuestro»: el

62. Resulta difícil detallar cuál era el uso de *ahabah rabbah* en el templo. La cuestión está en saber qué es lo que se entiende exactamente por la «alabanza» que, según Tam V 1, pronunciaban todas las mañanas los sacerdotes de servicio en el templo antes de recitar el decálogo y el Shema'. Mar Shemuel (muerto el 254) declaraba, según bBer 11b, que la alabanza consistía en *ahabah rabbah;* pero al revés, según jBer 1, 3c, 24.34, Shemuel habría enseñado que se trataba de la «bendición de la Torá». Quizás aludía a la «bendición sobre la Torá» (cf. texto en Billerbeck I, 397), pero es más probable que quisiera caracterizar el contenido de *ahabah rabbah* (I. Elbogen, *o.c.*, 25; Id., *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin 1907, 17 s 25; Billerbeck IV, 192, n. 1). A diferencia de Shemuel, su contemporáneo R. Simeón ben Laqish opina que se trata de la oración *yosêr ôr* (bBer 11b). Los textos están reunidos en Billerbeck I, 397 s. El talmud babilonio (bBer 11b) se pronuncia por *ahabah rabbah*, seguido por la mayor parte de los autores modernos (I. Elbogen, *Der jüdische*, 25; Billeberck IV, 192, n. 1; T. W. Manson, *o.c.*, 92).

63. *Siddur Sephath Emeth* (ed. W. B. Heidenheim, Rödelheim 1886), 17a, 6, 13 s; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt [2]1892, 382 s, considera como un añadido posterior las palabras que siguen inmediatamente: «Padre nuestro, Padre misericordioso, ten piedad de nosotros (17a, 14 s).

64. bTaan 25b. Después de todo lo que sabemos sobre la regularidad de las prácticas litúrgicas, es erróneo concluir que la letanía se haya desarrollado a partir de la oración de R. Aqiba (así opinan P. Fiebig, *Rosch ha-schana*, Giessen 1914, 62 y Elbogen, *Der jüdische*, 147, 276); al contrario, es cierto que R. Aqiba cita el comienzo y la conclusión de la letanía usada ya en su época (así K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950, 9). H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden 1959, 191, n. 3, afirma también con razón que la oración «en su forma más sencilla se remonta por lo menos al siglo I d.C., y quizás más todavía».

padre a quien se dirige la oración de la comunidad es por tanto el rey del cielo.

A continuación, la invocación «Padre nuestro, rey nuestro» va apareciendo con mayor frecuencia, sobre todo en las «súplicas» con que acaban todos los días las oraciones de la mañana. Son fragmentos que datan de diferentes épocas y que han sufrido diversas modificaciones; sin embargo, ni siquiera las más antiguas son contemporáneas de los dos textos que acabamos de citar[65]. Aparte de esto, encontramos también «Padre nuestro» en algunas de las *Dieciocho bendiciones*, pero se trata siempre de un añadido[66]; señalemos finalmente la fórmula «Dios nuestro, Padre nuestro» que es también un añadido a la tercera bendición de la oración después de comer[67].

Sin embargo, las dos oraciones que hemos mencionado anteriormente no son los únicos testimonios que tenemos para fechar la invocación de Dios como Padre. En efecto, de manera general cuando se estudia una invocación se puede establecer de antemano la fecha de las oraciones en que figura dicha invocación, pero esto no basta; hay que tener en cuenta otro factor: esas invocaciones forman parte de un patrimonio litúrgico y por tanto pueden ser más antiguas que la misma oración de que se trata. Podría aplicarse este razonamiento a la invocación *âbînû she-ba- shâmayîm* (Padre nuestro [que está] en el cielo); es verdad que sólo se encuentra en un pequeño número de oraciones judías, todas ellas tardías[68], pero estaba ya en uso a finales del siglo I d.C., como atestigua la invocación del padrenuestro de la redacción de Mateo (*pater hèmôn ho en tois ouranois*, Padre nuestro [que estás] en los cielos: Mt 6, 9).

En cuanto a la invocación *ab ha-raḥamim* (Padre de las misericordias)[69], hay un razonamiento análogo (cf. 2 Cor 1, 3) para señalar su

65. Heidenheim, *o.c.*, 23bs; sobre el uso litúrgico, cf. I. Elbogen, *Der jüdische*, 73-81.

66. La invocación *âbînû* se presenta: 1) en la cuarta bendición (par.), pero no en la recensión babilonia; 2) en la quinta bendición babilonia, pero no en la palestinense; 3) en la sexta bendición (babilonia y palestinense), pero entonces como un añadido (*âbînû* rompe la rima); además, la invocación falta en la cita de jBer 2, 4d, 52 s. Por tanto, en las tres bendiciones es un añadido (Kuhn, *o.c.*, 13-15). En el Siddur, según el rito alemán, esta invocación se insertó igualmente en la 19ª bendición (babilonia): cf. G. Dalman, *o.c.*, 304, n. 3.

67. L. Finkelstein, *The Birkat Ha-Mazon*: JQR 19 (1928-1929) 211-262; J. Jeremias, *La última cena*, Madrid 1980.

68. Por ejemplo, en la sección posterior (Elbogen, *o.c.*, 92) del pasaje *attâh hû* de la oración de la mañana (Heidenheim, *o.c.*, 3b, 2s); en una introducción, también posterior, el cántico de Moisés (G. Dalman, *o.c.*, 296, texto arameo); frecuentemente en el texto más posterior del Seder Eliyah Rabbah (Friedmann, Wien 1902): cap. 7 (33, 2), cap. 18 (112, 18, 21; 115, 6); y también en la edición de Varsovia (1883), cap. 21 (188; 5).

69. La invocación *âb harahamim* aparece dos veces en la liturgia que enmarca la lectura de la Torá (desconocida todavía en las fuentes talmúdicas: Elbogen, *o.c.*, 198), precisamente al comienzo de estas dos oraciones (Heidenheim, *o.c.*, 27a, 3 = 53b, 28 y 55a, 14); la segunda de estas oraciones fue introducida poco después de las cruzadas (Elbogen,

antigüedad [70], pero no puede aceptarse en este caso: no se trata aquí de la invocación «Padre», en la que el Padre sería calificado de misericordioso por el empleo del genitivo; «Padre» es un término que especifica a un individuo, que hace de una cualidad la característica más impresionante de una persona: «Tú, que personificas la misericordia».

Los dos textos más antiguos que invocaban a Dios como Padre lo hacían en estos términos: «Padre nuestro, rey nuestro». Pero *la invocación «Padre mío»* ¿se encuentra igualmente en el judaísmo palestiniano antiguo? Es de enorme importancia que respondamos a esta cuestión. La invocación *pater* (Padre) está demostrada en el judaísmo de la diáspora [71], pero en esta acepción está calcada del mundo helenista. En cuanto a Palestina, hemos de prescindir del Seder Eliyah Rabbah debido a su composición tardía (alrededor del 974 d.C.) [72] y a su lugar de origen (Italia del sur), aunque se invoque allí varias veces a Dios y de manera muy especial con la fórmula «Padre mío [que estás] en los cielos», en hebreo: *âbî she-ba-shàmayîm* [73]. Una vez descartado este texto, sólo nos queda *una* doble referencia que data de comienzos del siglo II a.C.: *Kyrie pater kai despota zôès*

o.c., 203); además se encuentra en el pasaje *mî-kamôk*, interpolado en la segunda bendición del Shema' (Heidenheim, *o.c.*, 19b, 5) pasaje atestiguado solamente en el siglo IX (Elbogen, *o.c.*, 45); finalmente la Habdala al final del sábado la utiliza dos veces en la oración *rabbôn hà ôlamim* (Heidenheim, *o.c.*, 90b, 2.17), imposible de datar con certeza (no hay que identificarla con la oración semejante mencionada en bYom 87b por R. Yohanan [muerto el 279], fijada para la vigilia del Kippur; es frecuente encontrar oraciones que empiezan por *rabbôn kol hà ôlamim* o *rabbôn shel' ôlam:* cf. Elbogen, *o.c.*, Index, 617). La invocación a Dios como *haab harahman* ha sido añadida además varias veces más tarde a la oración señalada *supra*, nota 62, *ahabah rabbah*, a la oración *barûk shéamar* (posterior al siglo IX) (Heidenheim, *o.c.*, 7b, 26; Elbogen, *o.c.*, 83 s) y a la oración *hatteh* (Heidenheim, *o.c.*, 24a, 1), imposible de fechar, que pertenece a los *Tahanunim.*

70. El genitivo semitizante *ho patèr tôn oiktirmôn* (2 Cor 1, 3), que no cuenta con más testimonios que los indicados en la nota 62, no es en Pablo una oración de invocación, sino el trozo de una bendición que utiliza una fórmula esterotipada, y por tanto anterior a Pablo y no creada por él.

71. Eclo 23, 1, 4 LXX; 3 Mac 6, 3-8; Aporcryphon Ez fragm. 3, citado por 1 Clem 8, 3 (sin indicación de la fuente) y por Clemente de Alejandría, *Pédagogue* I, 91, 2 (Stählin I, 143, 20; *Sources chrétiennes* 70 [1960] 270); Sab 14, 3. Por otra parte, la invocación a Dios como *patèr* falta en Josefo (A. Schlatter, *o.c.*, 24) y en Filón.

72. L. Zunz, *o.c.*, 119. J. Mann, *Changes in the divine service of the synagogue due to religious persecutions:* Hebrew Union College Annual 4 (Cincinnati 1927) 241-310 (aquí, 302-310) sostiene una fecha más reciente (segunda mitad del siglo V). I. Ziegler, *Tanna debe Eliyah*, en *Jüdisches Lexikon* 5, 1930, 864 s, se contenta con referir las dos opiniones, aunque parece preferir la de Zunz (de acuerdo con I. Elbogen).

73. La invocación *âbî shebashâmayîm* se encuentra en el cap. 10 (Friedmann, *o.c.*, 51, 10), cap. 17 (83, 24), cap. 18 (100, 10), cap. 19, según la edición de Friedmann, seis veces (110, 10; 111, 27; 112, 3.6.9.14), según la edición de Varsovia 1883, diez veces; en el cap. 20 (Friedmann, *o.c.*, 121, 20) y en el cap. 28 (149, 9). En el último de estos pasajes, la invocación «mi Padre en el cielo» se sitúa anacrónicamente en labios de R. Sadoq (50-80). La frecuencia tan notable de esta invocación en el Midrash medieval tiene que explicarse como una particularidad de su autor; por el hecho de vivir en el sur de Italia hay que contar con la influencia cristiana sobre él. Obsérvese que la invocación es *âbî*, y no *abbâ*.

mou («Señor Padre y dueño de mi vida», Eclo 23, 1) y *Kyrie pater kai thee zôès mou* («Señor Padre y Dios de mi vida», Eclo 23, 4).

Aquí y sólo aquí se llama a Dios «Padre mío» por arte de un escritor del judaísmo palestiniano antiguo; y deberíamos situar este pasaje a la altura de un prólogo del evangelio [74], si no surgieran dudas bastante serias contra el texto que nos trasmiten los Setenta. En efecto, el capítulo 23 pertenece a esos fragmentos del libro de Ben Sira en que no se nos ha conservado el texto hebreo primitivo. Solamente poseemos una paráfrasis hebrea del pasaje (tardía, naturalmente), bajo la forma de una trasposición en prosa rítmica (ms Adler 3.053); pues bien, en vez del griego *Kyrie pater* leemos allí la fórmula hebrea *el âbî* [75], que significa no ya «Dios, Padre mío», sino «Dios de mi padre». Esta invocación «Dios de mi padre» vuelve a aparecer efectivamente en el Sirácida bajo la forma *elôhei âbî* [76], concretamente en el capítulo 51, versículo 1, conservado en hebreo; la encontramos además en otros textos [77].

La conclusión por tanto se impone por sí misma: el texto hebreo de Eclo 23, 1.4 no decía: «Señor, Padre mío», sino más bien la fórmula emanada de Ex 15, 2: «Dios de mi padre» [78]. En otras palabras, si la comunidad en sus oraciones llamaba a Dios «Padre nuestro, rey nuestro» y si a veces un individuo habla de Dios como de su Padre celestial, *no se ha encontrado hasta ahora en la literatura del judaísmo palestiniano antiguo ningún testimonio de la invocación personal «Padre mío»*.

74. Por lo que puedo saber, esta expresión es de P. Batiffol.

75. J. Marcus, *A Fifth MS. of Ben Sira*: JQR 21 (1930-1931) 228.

76. En Eclo 51, 1 estamos seguros de que se trata de una construcción total y no de un vocativo («¡Dios mío, Padre mío!»), gracias al paralelismo de los miembros: «Quiero gritar de gozo por ti, Dios de mi salvación» (cf. Sal 18, 47: *elôhei yish'î*) y «quiero bendecirte, Dios de mi padre» (cf. Ex 15, 2: *elohei âbî*).

77. «Dios de mi padre» en vocativo: Gén 32, 10 (dos veces); Est 4, 17m (A); Jdt 9, 2-12; cf. (no ya en vocativo) Gén 31, 5.42; Ex 15, 2; 18, 4. Se encuentra más ordinariamente la invocación «Dios de mis padres» en plural (Dan 2, 23; 1 Esd griego 8, 25 var.; jBer 4, 7d. 29.32) o «Dios de nuestros padres» (1 Crón 29, 10.18; 2 Crón 20, 6; Dan 3, 26.52; Tob 8, 5; Aboth V, 20c) o simplemente «Dios de los padres» (Sab 9, 1; 1 Esd griego 4, 60). Fuera del vocativo esta fórmula se emplea con frecuencia, por ejemplo: Hech 5, 30; 22, 14 (En I QM 13, 7: «Pero tú [¿eres?] el Dios de nuestros padres», resulta difícil escoger con seguridad entre el vocativo y el nominativo).

78. Las reglas que siguió el traductor del Sirácida permiten restituir con mucha probabilidad un *elohei âbî* detrás del *kyrie pater* de los Setenta; en efecto, Eclo LXX traduce generalmente *elohim* (Dios) por *kyrios* (19 veces contra solo 4 por *theos*). Los Setenta han visto en *elohei âbî* un doble vocativo, en vez de un estado construido utilizado como vocativo. Este mismo error de interpretación fue el que se introdujo en su traducción de Eclo 51, 1, donde traducen *elohei âbî* por *kyrie basileû* (Señor rey) en vez de *kyrie tou patros mou* (Señor de mi padre).

2

JESUS

1. *La designación de Dios como Padre en los* logia *de Jesús*

a) *La tradición*

En los evangelios, el término «Padre» aparece más de 170 veces en labios de Jesús en relación con Dios. A primera vista no cabe ninguna duda de este hecho: «Padre» era sencillamente *el* título que Jesús daba a Dios. ¿Pero es así realmente? Cuando hacemos el recuento de los pasajes evangélicos en que se utiliza la palabra «Padre», quedamos francamente sorprendidos. En efecto, los textos se reparten de la siguiente manera: Marcos 4; Lucas 15; Mateo [1] 42; Juan 109.

La divergencia de estas cifras salta a la vista. ¿Cómo explicarla? El problema se plantea con más vigor todavía si:

1. Dejamos de lado por un momento *la invocación* de Dios como Padre. El examen de la página 63 indica el número de referencias que por ahora descartamos: 1 en Marcos, 6 en Lucas, 5 en Mateo y 9 en Juan.

2. Disponemos un cuadro de tal manera que los paralelos aparezcan *una sola vez* (por ejemplo, cuando Mateo y Lucas reciben de Marcos la designación de Dios como Padre, sólo la anotamos una vez en Marcos; igualmente, los pasajes comunes a Mateo y a Lucas forman un grupo especial).

He aquí entonces cómo se reparten los textos en que se designa (no se invoca) a Dios como Padre en las palabras de Jesús: Marcos 3 [2]; Mateo-Lucas 4 [3]; Lucas solo 4 [4]; Mateo solo 31 [5]; Juan 100.

1. En Mt 11, 27 = Lc 10, 22 la palabra *patèr* aparece tres veces; por razones que indicaremos más adelante sólo hemos tenido en cuenta el primer *patèr*. Conviene acordarse de ello al repasar las estadísticas.
2. Mc 8, 38 (= Mt 16, 27; Lc 9, 26); 11, 25; 13, 32 (= Mt 24, 36).
3. Mt 5, 48 (= Lc 6, 36); 6, 32 (= Lc 12, 30); 7, 11 (= Lc 11, 13); 11, 27 (= Lc 10, 22); para esta última referencia, cf. nota 1.
4. Lc 2, 49; 12, 32; 22, 29; 24, 49.
5. Mt 5, 16.45; 6, 1.4.6a.8.14.15.18a.18b.26; 7, 21; 10, 20.29.32.33; 12, 50; 13, 43; 15, 13; 16, 17; 18, 10.14.19.35; 20, 23; 23, 9; 25, 34; 26, 29.53; 28, 19.

Este recuento pone de relieve con claridad una *tendencia cada vez mayor a introducir el término de «Padre» en las palabras de Jesús.* Marcos, la tradición de los *logia* y los pasajes propios de Lucas son unánimes: no conocen en el lenguaje del Maestro más que un empleo restringido de la palabra «Padre» para designar a Dios; con Mateo, los testimonios empiezan a multiplicarse; en Juan, «el Padre» se ha convertido prácticamente en sinónimo de «Dios» [6].

Puesto que es en *Mateo* donde se esboza la acumulación de las referencias, hemos de preguntarnos si esta responsabilidad le corresponde a dicho evangelista, o bien si el proceso había comenzado ya en una etapa anterior de la tradición. De hecho, las dos hipótesis son posibles.

En Mateo, el término «Padre» figura en total 42 veces en labios de Jesús, entre ellas 5 como invocación. Entre los 37 pasajes restantes, hay 4 comunes con Lucas, como hemos visto, 2 han sido recibidos de Marcos [7] y los otros 31 son propios de Mateo. Este «excedente» es en parte obra del mismo Mateo: ha introducido *patèr* 4 veces en los textos recibidos de Marcos [8], y la explicación de la parábola de la cizaña (que muy probablemente fue compuesta por él) [9] acaba con *tou patros autôn* (de su Padre) (Mt 13, 43). Hay que observar sin embargo la discreción que observa Mateo cuando introduce el término «Padre» en la tradición recibida de Marcos: ¡4 veces solamente! Por consiguiente, es absolutamente improbable que haya que imputarle la totalidad de las 31 referencias que le son propias. Realmente se comprueba en varias ocasiones que esta palabra clave de «Padre» se la ha trasmitido la tradición; tal es el caso de Mt 6, 14-15; Mt 18, 35 (compárese con Mc 11, 25); Mt 10, 32-33 (compárese con Mc 8, 38).

Esta conclusión se confirma si se examina aparte la expresión «Padre celestial». En efecto, es característica de Mateo no sólo la frecuencia del término «Padre» en general para designar a Dios, sino sobre todo el empleo reiterado de la fórmula «Padre celestial». La encontramos nada menos que 20 veces [10] contra una sola en los demás escritos del nuevo testamento: Mc 11, 25 (cf. además Lc 11, 13:

6. Esta evolución demuestra, digámoslo de pasada, que no es legítimo ver en el evangelio de Marcos un extracto del de Mateo.

7. Mt 16, 27; 24, 36.

8. Mt 12, 50; 26, 29 (en lugar de *ho theos* [Dios]: Mc 3, 35; 14, 25); 20, 23 (añadido); añade además la invocación *patèr mou* (mi padre) en 26, 42; es una repetición de la oración que figura en Mc 14, 36 = Mt 26, 39.

9. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella ^{2}1972, 98-105.

10. Nueve veces bajo la forma de «mi Padre celestial»: Mt 7, 21; 10, 32-33; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10.19.35; diez veces en la expresión «vuestro Padre celestial»: Mt 5, 16.45.48; 6, 1.14.26.32; 7,11; 18, 14; 23, 9; y una vez en el padrenuestro («Padre nuestro celestial»): Mt 6, 9.

ho patèr ho ex ouranou: el Padre del cielo). La falta de proporción entre estas cifras es tanta que se ocurre inmediatamente una suposición: en todos los pasajes en que Mateo utiliza la expresión «Padre celestial», hemos de cargarla ciertamente en la cuenta del evangelista. No obstante, esta conclusión es errónea, como indican las siguientes observaciones que concuerdan perfectamente entre sí:

a) esta fórmula es ya conocida por Marcos (Mc 11, 25) y por la tradición prelucana (Lc 11, 13); no es por tanto una pura creación de Mateo.

b) es verdad que Mateo ha introducido varias veces la palabra «Padre» en el texto de Marcos, pero una vez solamente la fórmula «mi Padre celestial» (Mt 12, 50); los otros tres pasajes sólo dicen «mi Padre» (Mt 20, 23; 26, 29-42). En cuanto a la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13, 36-43), las características del lenguaje de Mateo son allí tan acusadas que hemos de atribuírsela al mismo evangelista, como hemos dicho; pues bien, en el versículo 43 nos encontramos con las palabras *tou patros autôn* (de su Padre) sin añadido alguno.

c) además, la diversidad de las formulaciones impide hacer una ordenación de las mismas:

ho patèr (mou, hèmôn, hymôn) ho en tois ouranois: 8 veces[11]
(mi, nuestro, vuestro) Padre [que está] en los cielos
ho patèr (mou, hymôn) ho en ouranois: 5 veces[12]
(mi, vuestro) Padre que está en los cielos
ho patèr (mou, hymôn) ho ouranois: 7 veces[13]
(mi, vuestro) Padre celestial

Así pues, es muy probable que tengamos aquí ciertas variantes que preexistían en la tradición anterior a Mateo.

d) finalmente, hemos de referirnos a la invocación del padrenuestro: *patèr hèmôn ho en tois ouranois* (Padre nuestro [que éstas] en los cielos), que es un desarrollo de la fórmula breve *patèr* (Lc 11, 2). Como es prácticamente inconcebible que Mateo se haya atrevido a modificar por propia iniciativa la oración dominical, hemos de ver en la invocación desarrollada la herencia de una tradición litúrgica. En favor de esta hipótesis observemos que la Didajé (8, 2) presenta igualmente esta invocación desarrollada, pero con el singular *en tô ouranô* (en el cielo).

11. Mt 5, 16; 6, 1.9; 7, 11.21; 10, 32.33; 16, 17.
12. Mt 5, 45; 12, 50; 18, 10.14.19.
13. Mt 5, 48; 6, 14.26.32; 15, 13; 18, 35; 23, 9.

Todo esto nos indica que entre todos los *logia* de Mateo en que se llama a Dios Padre «celestial» hay muy pocos del propio evangelista (como Mt 12, 50). En él la fórmula «Padre celestial» es ordinariamente un dato procedente de la tradición. Así pues, nos encontramos con un hecho comprobado: *la designación de Dios como Padre empezó a difundirse ampliamente en una etapa anterior a Mateo* dentro de la tradición de las palabras de Jesús.

Como esta tendencia a introducir la palabra «Padre» en los *logia* de Jesús es tan fuerte, es muy probable que en los 31 casos en que Mateo es el único testigo que presenta este término de «Padre» nos encontremos con añadidos. Esto vale muy especialmente para los 8 *logia* de Mateo-Lucas en donde la palabra «Padre» figura en Mateo y no en Lucas [14]. Por otra parte, puede ser que los pasajes propios de Mateo recojan algunos términos «Padre» de origen más antiguo; sin embargo, si se juzgan por analogía con las otras capas de las tradiciones sinópticas, los casos deben ser muy raros. Podría citarse en primer lugar: Mt 6, 14-15; 18, 35 y 10, 32-33.

En *Juan* el proceso llega a su término lógico: «el Padre» es el término que el cuarto evangelio pone preferentemente en labios de Jesús para referirse a Dios (100 referencias, más 9 invocaciones). Además de la frecuencia excepcional de la palabra «Padre», señalemos dos características en este evangelio:

1) Si todavía aparece a veces la expresión «mi Padre» en las palabras de Jesús (25 referencias), «vuestro Padre» se encuentra en franca regresión (2 referencias solamente: Jn 20, 17 que concierne a los discípulos, y 8, 42 que se dirige a los judíos). Se trata de una tendencia de la tradición en una época relativamente tardía, que va dejando en segundo plano la expresión «vuestro Padre» hasta eliminarla casi por completo. Esta comprobación es importante y permite un pronunciamiento cuando, en la tradición sinóptica, aparecen en competencia «mi Padre» y «vuestro Padre» en un solo y mismo *logion;* lo más probable es que la prioridad corresponda aquí a «vuestro Padre»: así Mc 11, 25; Mt 6, 14-15; Mt 18, 14 SKD: *hymôn* (vuestro) contra *Bθφ: mou* (mi).

2) En el evangelio de Juan domina casi siempre el empleo absoluto de *ho patèr* (el Padre) en las palabras de Jesús (73 referencias); anteriormente, era muy raro en los evangelios (Mc 13, 32 = Mt 24, 36; Mt 28, 19; Lc 9, 26), pero aparece 15 veces en las epístolas de Juan; posteriormente los padres apostólicos lo utilizaron con predilección para designar a Dios. Así pues, es en los escritos de Juan donde el

14. Mt 5, 45 = Lc 6, 35; 6, 26 = Lc 12, 24; 7, 21 = Lc 6, 46; 10, 20 = Lc 12, 12; 10, 29 = Lc 12, 6; 10, 32-33 = Lc 12, 8-9; 18, 14 = Lc 15, 17.

término *ho patèr* (el Padre), empleado absolutamente, se convirtió sin más en el nombre de Dios para los cristianos[15].

A la imagen que nos ofrece el evangelio de Juan corresponde hasta en los más pequeños detalles la que nos presenta el *evangelio de Tomás.* También aquí la designación de «Padre» es la más frecuente (20 referencias entre los 114 *logia*), e incluso la única si prescindimos de 2 *logia* procedentes de la tradición sinóptica[16] y de la expresión «el Viviente» que figura una sola vez[17]; igualmente, la fórmula «mi Padre» sigue siendo frecuente en el evangelio de Tomás (4 referencias)[18], «vuestro Padre» está en regresión (2 veces)[19] y el empleo absoluto «el Padre» se encuentra en primer plano (12 referencias)[20].

¿Cómo acabó por imponerse este término de «Padre» como designación de Dios? Podemos enumerar varios factores que han influido en esta evolución (se dan ciertamente otros). Una investigación sobre el origen de la fórmula «Padre celestial» nos lleva a una primera comprobación. Se trata de un *semitismo*, como lo indica el empleo constante del plural *hoi ouranoi* (los cielos) (Mc 11, 25; continuamente en Mateo; Lc 11, 13: *ho patèr ho ex ouranou*, el Padre del cielo, es el único caso en que aparece en singular). Como hemos visto, la designación de Dios como «Padre celestial» se atestigua por primera vez en el judaísmo palestiniano del siglo I (en Yoḥanan ben Zakkai, por el 50-80) y adquirió muy pronto derecho de ciudadanía. Como la tradición utilizada por Mateo recibió su forma por aquella misma época, la cristiandad de Palestina debió tener parte en la aclimatación de la fórmula «Padre celestial» en el seno del judaísmo. Esta no pudo, por el contrario, imponerse en las cristiandades de origen pagano; está ausente en los evangelios de Juan y de Tomás, mientras que sobrevivió en el judeo-cristianismo[21].

Aparece un segundo factor, interior al cristianismo, cuando se examina cómo está distribuido el término de «Padre» en el evangelio de Mateo; los 31 testimonios que le son propios se acumulan en los discursos compuestos por el primer evangelista: 9 en el discurso sobre la justicia de los fariseos (6, 1-18); 4 en el discurso de misión: anuncio

15. T. W. Manson, *o.c.*, 99 s.
16. En el *logion* 100 se encuentra dos veces la palabra «Dios», cf. Mc 12, 17; el *logion* 73 trae «el Señor», cf. Mt 9, 38.
17. En el *logion* 37 se designa a Jesús como «el Hijo del Viviente».
18. *Logia* 61, 64.99 (dos veces).
19. *Logia* 15.50.
20. *Logia* 27.40.44.57.69a.76.79.83.96.97.98.113. Además, la fórmula «el Padre viviente» aparece dos veces (3.50).
21. Ev. de los Hebreos 7b.26 (ed. Klostermann, *Apocrypha* II, Berlin [3]1929, 7.12). Con Ph. Vielhauer, en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen [3]1959, 95.98, creemos que estos dos *logia* debieron tomarse del evangelio de los nazareanos.

de las persecuciones (10, 17-39); 4 en el discurso sobre los deberes de los jefes de la comunidad (18, 10-35), sin hablar de las palabras de Jesús referentes a la escatología[22] y a sus instrucciones[23]. Se impone entonces una observación: la difusión del término «Padre» en las palabras de Jesús está en estrecha relación con su utilización catequética. Denota un esfuerzo por poner el mensaje de Jesús al alcance de los creyentes en su situación personal. No obstante, es *en la oración*, y ante todo en el padrenuestro, donde hay que buscar el punto de partida de esta evolución. Nos vemos llevados a este descubrimiento por el examen del lenguaje paulino. En efecto, en el *corpus* de las cartas de Pablo, la palabra «Padre» se encuentra casi sin excepción en las fórmulas litúrgicas y en las oraciones: introducciones a las cartas, en donde los saludos encierran bendiciones a los destinatarios, plegarias de petición y de acción de gracias, doxologías, profesiones de fe, textos de entonación hímnica y, para acabar, aquel *Abba* que se grita bajo la influencia del Espíritu. Así pues, la *lex orandi* ha precedido a la *lex credendi.*

Finalmente ha influido un tercer factor, cuya acción se refleja en los evangelios de Juan y de Tomás y que podemos también discernir en Hech 2, 28; 3, 5.21. Aquí el Cristo en majestad dice «mi Padre» refiriéndose a Dios. Esto quiere decir que los profetas cristianos, hablando en nombre del Señor glorificado y con sus mismas palabras, han contribuido a introducir este término de «Padre» en las palabras de Jesús.

Esta tendencia manifestada por la tradición a insertar la designación de Dios como «Padre» está por consiguiente bien demostrada. Podemos dudar entonces de si el propio Jesús utilizó esta palabra «Padre». Sin embargo, este escepticismo no hace justicia a la realidad de los hechos, tal como se verá con toda claridad cuando estudiemos el término «Padre» en la oración de Jesús.

b) *El sentido*

El pequeño número de referencias que encontramos en Marcos (3), en los pasajes comunes de Mateo y Lucas (4) y los que son propios de Lucas (3), nos invita a buscar la tradición más antigua en estas tres capas sinópticas. Cuando en el judeo-cristianismo comenzó la difusión del término «Padre» en los *logia* de Jesús —tendencia cuyo reflejo encontramos en el primer evangelio y sobre todo en el cuarto—

22. Mt 7, 21; 13, 43; 15, 13; 20, 23; 25, 34; 26.29.
23. Mt 5, 16.45; 23, 9; cf. 12, 50.

es evidente que la tradición recibida por el segundo y el tercer evangelista había pasado ya al mundo helenista y se había establecido allí.

Entonces tenemos ya trazado el camino para llevar a cabo con método nuestra investigación: si queremos estudiar la designación de Dios como Padre en los *logia* de Jesús, hay que comenzar por examinar las referencias que encontramos en Marcos, los pasajes comunes a Mateo y a Lucas y los que son propios de Lucas. En total son once textos[24]. Pues bien, hemos de dirigir desde ahora nuestra atención a dos puntos. Primer hecho que hemos de tener en cuenta: los textos propios de Mateo (31) o de Juan (100) pueden encerrar también algunos *logia* más antiguos; es lógico que resulte fácil identificarlos[25] y que su número no será más elevado que el de los testimonios presentes en las tres capas de la tradición sinóptica de donde queremos partir. En segundo lugar: hemos dicho que vamos a partir de once textos; pero no podemos considerarlos sin más como palabras auténticas de Jesús; tenemos que someterlos a la crítica.

Están repartidos en tres grupos: a) los *logia* en donde se llama a Dios *ho patèr* (el Padre) sin pronombre posesivo; b) las palabras de Jesús que recogen la expresión «vuestro Padre»; c) aquellas en que se llama a Dios «mi Padre». A este último grupo hay que añadir también la fórmula «el Padre del Hijo del hombre» (Mc 8, 38 = Mt 16, 27).

1) «El Padre» (sin pronombre posesivo)

El conjunto de referencias se reparte de la siguiente manera: Marcos 1[26]; Mateo y Lucas juntos 0[27]; Lucas solo (además) 2[28]; Mateo solo (además) 1[29]; Juan 73.

Entre los sinópticos y Juan las cifras presentan una enorme divergencia, que resulta ya elocuente a primera vista: el empleo absoluto de *ho patèr* (el Padre) para designar a Dios se remonta a una

24. Por consiguiente, este estudio va radicalmente mucho más allá que el de G. Schrenk, *o.c.*, 946-959.974-1.016, aun cuando los dos coincidan muchas veces en el plano de la exégesis.
25. Por ejemplo, la palabra «Padre» en Mt 6, 14-15 resulta anterior a Mateo, por comparación con Mc 11, 25; lo mismo pasa en Jn 10, 15a, que es anterior a Juan (cf. Mt 11, 27 = Lc 10, 22).
26. Mc 13, 32 = Mt 24, 36.
27. La forma absoluta *ho patèr* (el padre), utilizada dos veces en Mt 11, 27 = Lc 10, 22, no forma parte de esta lista, ya que el artículo tiene en estos textos un sentido genérico.
28. Lc 9, 26; 11, 13.
29. Mt 28, 19.

época tardía; además, la fórmula bautismal y trinitaria de Mt 28, 19 nos hace pensar que en esta evolución le corresponde una parte esencial a la liturgia. Añadamos otra observación: en el conjunto de escritos paulinos hay cinco testimonios de este empleo absoluto de *ho patèr:* 1 Cor 8, 6; Rom 6, 4; Col 1, 12; Ef 2, 18; 3, 14; pues bien, encontramos el primero en una confesión de fe, el tercero y el quinto en un texto de oración; queda así confirmado lo que decíamos antes: cuando la designación de Dios como Padre entró en las costumbres del cristianismo primitivo, la *lex orandi* había precedido a la *lex credendi.*

Pero volvamos al cuadro anterior: entre los 4 textos sinópticos hemos de descartar a Mt 28, 19, ya que se trata de una fórmula litúrgica tardía; en Lc 9, 26 el empleo absoluto *ho patèr* es una adaptación lucana de Mc 8, 38. En definitiva, sólo nos quedan dos pasajes donde investigar la presencia eventual de una tradición antigua: Mc 13, 32 y Lc 11, 13.

He aquí el texto de Mc 13, 32: «En cuanto al día y la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre» (...*oude ho huios, ei mè ho patèr*). Aquí, como en el paralelo Mt 24, 26, se yuxtaponen los dos términos *ho huios* (el Hijo) y *ho patèr* (el Padre) empleados absolutamente. *Ho huios* es un título cristológico, que sólo se implantó posteriormente: se encuentra por primera vez en Pablo, y sólo aparece en él en una ocasión (1 Cor 15, 28); en los decenios inmediatamente siguientes, su uso es sólo esporádico (Mt 28, 19 [30]; Heb 1, 8) y hay que aguardar a la literatura joánica para ver cómo se impone [31]. Este empleo absoluto de *ho huios* como título mesiánico no es conforme con el uso lingüístico de Palestina [32]; por tanto Mc 13, 32 no ha podido recibir su forma actual más que de las comunidades helenistas [33]. Pero si es lícito suponer a la luz de Hech 1, 7 que *oude ho huios* (ni el Hijo) es un añadido, *ho patèr* recibe con ello una nueva luz. En efecto, *ho patèr* no suscita en el plano lingüístico las mismas dificultades que *ho huios*, ya que el término arameo correspondiente *abbâ*, «el padre», poseía también el significado bien atestiguado de «mi padre». Por consiguiente, si está permitido considerar *oude ho*

30. Mt 11, 27 = Lc 10, 22 no ocupa aquí ningún lugar, ya que en este pasaje el artículo que precede a *huios* tiene un sentido genérico.

31. Diecisiete testimonios en el evangelio de Juan, 7 en las epístolas.

32. La forma absoluta *ha-bên* (el hijo) sólo está atestiguada como designación de Israel (Mekh Ex a 12, 1).

33. B.M.F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. Christus bezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, Leyde 1961, tiene como auténtica la forma absoluta «el Hijo», que Mc 12, 1-9p; 13, 32p; Mt 11, 27p ponen en labios de Jesús, pero se olvida de probar que este lenguaje es palestiniano. Además, puede discutirse el apoyo que él pretende encontrar en Mc 12, 1-9 (parábola) y en Mt 11, 27.

huios (ni el Hijo) como un añadido, el versículo Mc 13, 32 debe colocarse en la categoría de los *logia* que contienen la fórmula «mi Padre».

Examinemos ahora el segundo testimonio de la fórmula *ho patèr* sin posesivo: Lc 11, 13:

Lc 11, 13	Mt 7, 11
cuánto más el Padre del cielo	cuanto más vuestro Padre [que está] en los cielos
(*ho patèr ho ex ouranou*)	(*ho patèr hymôn ho en tois ouranois*)
dará Espíritu santo a los que se lo pidan.	dará cosas buenas a los que se las pidan.

Observamos una diferencia entre las dos versiones: la de Mateo presenta después del término *ho patèr* (el Padre) un *hymôn* (vuestro; literalmente: de vosotros) que no aparece en Lucas. Sin embargo, difícilmente puede considerarse como primitivo; en efecto, es probable que nuestro *logion* vaya dirigido a los adversarios de Jesús[34]; pues bien, en las capas más antiguas de la tradición la fórmula «Padre vuestro» se reserva sólo para los discípulos; por tanto, ese *hymôn* no tiene sitio en el texto que nos ocupa.

En Lucas la fórmula *ho patèr ho ex ouranou* («el Padre del cielo») llama la atención por el empleo de *ex* (de), cuando todo hace esperar *en*. Tenemos aquí una atracción de la preposición provocada por el verbo *dôsei* (dará); se trata de un caso clásico que se presenta también en los Setenta[35] y en el nuevo testamento (Mt 24, 17; Col 4, 16). Es conocida la predilección que siente el helenismo por los giros de frases construidas con *ek*[36]; por tanto, es lícito suponer que el autor de la recensión lucana haya querido dar en este caso una prueba de su cultura literaria[37]. Sin embargo, no se puede uno basar en lo que no es más que una figura de estilo para referir al verbo *dôsei* toda la expresión *ex ouranou*[38]: el artículo que la precede excluye efectivamente esta posibilidad.

Si consideramos ahora el contenido de la frase, el término «del cielo» se refiere a *ho patèr*, como lo confirma también Mateo: el

34. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 177.
35. W. Bauer, *Wörterbuch* [5]1958, col. 468.
36. L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen [2]1925, 26: «giro puramente helenista».
37. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1931, 506.
38. Contra Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig-Erlangen [3]1920, 454 n. 27; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen [2]1929, 126 (considerado como una posibilidad).

paralelismo recae no ya en los dones que vienen de la tierra o del cielo, sino entre los padres terrenos y el Padre celestial. El *logion* presenta al Padre celestial (en arameo: *abbâ d^{e}-bi-sh^{e}maya)* como aquel que da «cosas buenas» (según Mateo), lo cual designa no ya los medios de subsistencia material sino, en una perspectiva escatológica y según en empleo muy arraigado,[39] los dones concedidos por Dios en el tiempo de la salvación; la expresión lucana *pneuma hagion* (Espíritu santo), si tiene pocas oportunidades de ser primitiva, ha conservado sin embargo esta dimensión.

No cabe duda: la expresión *abbâ d^{e}-bi-sh^{e}maya* (Padre [que está] en el cielo) procede de labios del mismo Jesús; también es suya esa manera de utilizar los rasgos de un padre terreno para revelarnos el amor de Dios (cf. Lc 15, 11-32).

2) «Vuestro Padre»

Una ojeada de todas las referencias de esta expresión nos permite repartirlas de este modo: Marcos 1[40]; Mateo y Lucas juntos 2[41]; Lucas solo (además) 1[42]; Mateo solo (además) 12[43]; Juan 2[44].

Una vez más Mateo destaca sobre los demás. En él, la acumulación de las referencias (2 + 12 = 14) nos invita a ser prudentes, tanto más cuanto que en esta ocasión el mismo Juan (2 textos solamente) está en contra suya. Sin embargo, tenemos un medio de control: de los 12 pasajes en que Mateo es el único que habla de *ho patèr hymôn* (vuestro Padre) hay hasta 9 en los que existen paralelos sinópticos o textos comparables: Mt 5, 45 (= Lc 6, 35); 6, 8 (cf. Mt 6, 32 = Lc 12, 30); 6, 14 (= Mc 11, 25); 6, 15 (cf. Mc 11, 25); 6, 26 (=Lc 12, 24); 7, 11 (= Lc 11, 13); 10, 20 (=Lc 12, 12); 10, 29 (= Lc 12, 6); 18, 14 (= Lc 15, 7).

Entre estos 9 pasajes hay solamente 3 (Mt 6, 8.14.15) que tienen textos comparables donde se encuentra también la expresión «Padre vuestro»; el paralelo de Mt 7, 11 (Lc 11, 13) habla ciertamente del Padre, pero prescinde del *hymôn*, sin duda con razón, como ya vimos. En cuanto a las 5 referencias restantes (Mt 5, 45; 6, 26; 10, 20.29; 18,

39. Rom 3, 8; 10, 15 (cita Is 52, 7 LXX); Heb 9, 11; 10, 1; Lc 1, 53 presentan también este matiz.
40. Mc 11, 25.
41. Mt 5, 48 = Lc 6, 36; 6, 32 = Lc 12, 30.
42. Lc 12, 32.
43. Mt 5, 16.45; 6, 1.8.14.15.26; 7, 11; 10, 20.29; 18, 14 (aquí la variante *mou* debe considerarse como secundaria, ya que esta fórmula estaba extendiéndose en la tradición, cf. 33; se habrá armonizado seguramente el texto con Mt 18, 10.19.35); 23, 9.
44. Jn 8, 42; 20, 17.

14), sus paralelos en Lucas utilizan otros términos para designar a Dios[45]. Dos factores nos ayudarán en este caso a una toma de posición: las relaciones entre las cifras señaladas y el hecho de que Mateo, al reelaborar los materiales encontrados en Marcos, haya sustituido dos veces *ho theos* (Dios) por «mi Padre» (Mt 12, 50; 26, 29); esto nos invita a conceder más crédito a los paralelos lucanos de nuestras 5 referencias[46].

Entre los 12 pasajes en los que Mateo es el único que presenta la expresión *ho patèr hymôn* (Padre vuestro), los 3 que quedan (5, 16; 6, 1; 23, 9) constituyen su propio patrimonio; pues bien, es muy probable que también allí la designación de Dios como Padre sea secundaria. Mt 23, 9b es el único texto en que se encuentra fuertemente anclada la frase mediante las palabras que la preceden. Por tanto hay que pensar que la mayoría de los testimonios que encontramos en Mateo no pertenecen al fondo primitivo de la tradición.

También hemos de prescindir de las dos referencias que nos ofrece el cuarto evangelio. Jn 20, 17 nos trasmite una palabra del Resucitado; por consiguiente, se sale del marco de nuestro estudio, que se refiere a la vida terrena de Jesús. En cuanto a Jn 8, 42, podría muy bien pensarse que Jesús niega a sus adversarios el derecho de llamar a Dios padre suyo; pero el nervio de la polémica se sitúa en otro lugar: su verdadero padre es el diablo (versículo 41: *ho patèr hymôn:* vuestro padre), no Dios; en este caso, no tenemos ningún paralelo sinóptico; en efecto, la invectiva *gennèmata echidnôn* (raza de víboras) (Mt 12, 34; 23, 33) es inaceptable como tal debido al plural *echidnôn* (víboras) que no puede referirse al diablo.

Así pues, también aquí hemos visto cómo se disipa la masa de textos que teníamos entre manos; sólo nos queda un pequeño número por estudiar.

Marcos presenta una sola vez la expresión «Padre vuestro»: al final de la enseñanza sobre la oración que coloca detrás de la perícopa sobre la higuera infructuosa: «Y cuando estéis de pie orando[47], perdonad..., para que también vuestro Padre [que está] en los cielos *(ho patèr hymôn ho en tois ouranois)* os perdone» (Mc 11, 25). La fórmula «vuestro Padre [que está] en los cielos» está apoyada en los

45. Lc 6, 35: *hypsistos* (Altísimo); 12, 6.24: *ho theos* (Dios); 12, 12: *hagion pneuma* (Espíritu santo); 15, 7: *en tô ouranô* (en el cielo).
46. Esta preferencia concedida a los términos lucanos está apoyada además: para Lc 12, 24 = Mt 6, 26, por el contexto; para Lc 15, 7 = Mt 18, 14, por comparación con Lc 15, 10; para Lc 12, 12 = Mt 10, 20, por comparación con Mc 13, 11.
47. Estas pocas palabras de introducción pueden ser del mismo Marcos. Entre los sinópticos, él es el único que emplea *stèkô* (estar de pie), que se encuentra en Mc 3, 31; lo mismo ocurre con *hotan* (cuando) con indicativo; cf. también Mc 3, 11 y 11, 19; cf. Blass-Debrunner, [12]1965, 382, 4.

paralelos Mt 6, 14: *ho patèr hymôn ho ouranois*[48] (vuestro Padre celestial) y Mt 18, 35 (aquí *mou* [mi] es secundario). Los oyentes son los discípulos, como indica el parentesco de este *logion* con la petición del padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas...». Estar dispuestos a perdonar es para los discípulos la condición previa para una verdadera oración. Perdonando es como Dios se revela Padre suyo.

En el conjunto de los *logia comunes a Mateo y a Lucas* hay sólo dos pasajes en los que ambos evangelistas están de acuerdo en la expresión «vuestro Padre»: en primer lugar Mt 6, 32 («ya sabe vuestro Padre celestial *[ho patèr hymôn ho ouranios]* que tenéis necesidad de todo eso») y el texto paralelo Lc 12, 30 («ya sabe vuestro Padre *[hymôn ho patèr]* que tenéis necesidad de eso»). La fórmula «vuestro Padre» está confirmada por el *logion* de Mt 6, 8, salido de una tradición independiente desde el punto de vista literario («vuestro Padre *[ho patèr hymôn]* sabe lo que os hace falta antes de que se lo pidáis»), y sobre todo por el contexto: primero *ho theos* (Dios) Lc 12, 24: Dios cuida de los cuervos), luego de nuevo *ho theos* (Lc 12, 28: Dios vela por los lirios del campo) y finalmente *hymôn ho patèr* (vuestro Padre) (Lc 12, 30: vuestro Padre tiene cuidado de vosotros); este cambio de fórmula está de hecho muy bien atestiguado. En Mateo es característico cómo se destruyen la simetría y la progresión de estas tres frases: en la primera, que acaba de mencionar a los pájaros del cielo, se lee ya *ho patèr hymôn ho ouranios* (Mt 6, 26); luego vienen *ho theos* para los lirios del campo (Mt 6, 30) y de nuevo *ho patèr hymôn ho ouranios* para los discípulos (Mt 6, 32). La aparición prematura de esta última fórmula en Mt 6, 26 es por tanto secundaria. En compensación, *ho patèr hymôn* está bien asentado en Mt 6, 32 (= Lc 12, 30; cf. Mt 6, 8). Si examinamos el contenido de esta sentencia, vemos que habla de la oración, lo mismo que el *logion* que acabamos de estudiar en Mc 11, 25: no se trata ciertamente de una casualidad. Dios sabe, incluso antes de que se lo pidan, lo que necesitan los discípulos, y se lo da; por eso se le llama Padre suyo.

Pasemos al otro *logion* en donde la fórmula «vuestro Padre» es común a Mateo y a Lucas. Se trata de Mt 5, 48 («Por consiguiente, sed buenos del todo como es bueno vuestro Padre celestial *[ho patèr hymôn ho ouranios]*») y de su paralelo Lc 6, 36 («Sed generosos como vuestro Padre *[ho patèr hymôn]* es generoso»). Aquí la versión de Lucas, «generoso», es sin duda primitiva[49], mientras que la de Mateo, «bueno», constituiría una generalización parenética[50]. Tambien aquí

48. La antítesis Mt 6, 15 posee la forma más breve: *ho patèr hymôn* (vuestro Padre).
49. Cf. Tj Lev 22, 28 (Billerbeck I, 159), citado anteriormente.
50. R. Schnackenburg, *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien:* Theologisches Jahrbuch (Leipzig 1961) 71 s.

lo que se quiere resaltar es la bondad del Padre que supera todos los límites y que tiene que ser para los discípulos de Jesús una fuerza que arrastra y un modelo.

En los *pasajes propios de Lucas* la fórmula «vuestro Padre» no se presenta más que una vez: en Lc 12, 32, texto escrito en un lenguaje arcaico[51], donde Jesús consuela al pequeño grupo anunciándole la inversión de la situación en los últimos días dentro de la línea de Dan 7, 27[52]. En este texto de Daniel el sujeto de la acción queda velado por la forma pasiva del verbo; en Lucas es Dios Padre el que concede la soberanía al «pequeño rebaño» víctima de la opresión; Jesús emplea la designación de Padre porque se trata de un regalo hecho por Dios; el don, lo mismo que el perdón, es la expresión privilegiada de su cualidad de Padre (cf. Mt 7, 11).

Antes de concluir, queda por examinar un texto entre *los pasajes propios de Mateo*[53]: «No llamaréis padre a nadie en la tierra, pues uno solo es vuestro Padre, el celestial *(hymôn no patèr ho ouranios)*» (Mt 23, 9).

La primera parte de la frase *(kai patera mè kalesète hymôn epi tès gès)* resulta difícil por varias razones. En primer lugar, el verbo *kalein* en el sentido de «llamar», «dar el nombre de», reclama un segundo acusativo que no se expresa formalmente, y por tanto hay que entender *mé* en el sentido de *mèdena* (nadie). Segundo punto: no se sabe bien si *hymôn* (literalmente: de vosotros) se refiere a *patera* (padre) o a *mè* (= nadie); la primer hipótesis («no debéis llamar a nadie en la tierra padre vuestro») debe relacionarse con Mt 12, 27 *(autori kritai esontai hymôn:* serán ellos mismos vuestros jueces), donde también el pronombre personal queda separado de la palabra a la que se refiere por el verbo que lo precede; para apoyar la segunda hipótesis («no debéis dar el nombre de padre a ninguno de vosotros en la tierra») se puede apelar a Hech 21, 16 (*synèlthon de kai tôn mathètôn:* vinieron también algunos discípulos), donde se encuentra un genitivo partitivo empleado sin ningún aditamento (sin *ek* = de)[54].

En el primer caso se trataría de una prohibición absoluta de utilizar el término «padre» como fórmula de cortesía (la relación filial con el padre según la carne está fuera de la cuestión); la segunda hipótesis no significa más que una prohibición parcial: es sólo en sus

51. J. Jeremias, *poimèn ktl.*, en TWNT 6 (1959) 500, n. 20.

52. *Dounai ten basileian* (Lc 12, 32) = dar la realeza = *malkhûta... y^e hîbath* (Dan 7, 27).

53. Quedan once pasajes donde Mateo es el único que presenta la fórmula «vuestro Padre»: cuatro de estos textos ya han sido examinados: Mt 6, 8; 14, 15; 7, 11; los otros siete lo serán más adelante.

54. Pueden verse otras referencias (LXX: 1 Sam 14, 45; 2 Sam 14, 11; 2 Re 10, 23) en F. Schulthess, *Zur Sprache der Evangelien:* ZNW 21 (1922) 216-236.241-259 (226-227).

relaciones mutuas donde los discípulos tienen que evitar el empleo de la palabra «padre», con el matiz de respeto que supone. E. Haenchen adopta la segunda traducción y justifica su elección por el siguiente argumento: es imposible que en vida de Jesús los discípulos fueran considerados como maestros y agraciados con los mismos títulos que los doctores de la ley en Palestina; pero puede muy bien pensarse que algunos rabinos, agregados a la comunidad primitiva, exigieran que se les honrara con los títulos de *rabino*, de *abba*, tal como se les honraba anteriormente. La comunidad se habría rebelado contra esta pretensión mediante los versículos de Mt 23, 8-10, inventados por ella[55]. Esto supone que los títulos *rabbi* y *abba* estaban reservados para los doctores de la ley; pero esta hipótesis es errónea: en los primeros siglos de la era cristiana *rabbi* (señor) era de hecho una fórmula que había pasado al lenguaje corriente y que indicaba sencillamente respeto; se la empleaba con los rabinos[56], pero no sólo con ellos. Sin embargo, no está probado que se les llamara *abba*[57], que era más bien un término para saludar a las personas de cierta edad[58]. Por consiguiente, no se puede apelar a una afluencia de rabinos a la comunidad primitiva y a su apetito de honores para basar la segunda hipótesis, según la cual la prohibición de utilizar la fórmula de cortesía *abba* se limitaría sólo al terreno de relaciones entre los discípulos. Así pues, esta teoría carece de fundamento.

Más todavía; hay dos observaciones que se oponen a esta limitación de la prohibición hecha por Jesús. En primer lugar, la expresión *epi tès gés* (en la tierra) sólo tiene sentido cuando la prohibición es absoluta: «No debéis llamar padre a nadie en la tierra»; efectivamente, *epi tès gés* se refiere a *mè* (= *mèdena*, nadie) y significa «nadie en el mundo», «ningún hombre»; este sentido global no sufre ninguna limitación. Aun cuando la antítesis *epi tès gés/ho ouranios* (en la tierra/celestial) fuera un añadido (es muy posible, teniendo en cuenta el versículo 8ab), la forma activa *mè kalesète* (no llaméis) constituye un

55. E. Haenchen, *Matthäus 23:* ZThK 48 (1951) 42-45.
56. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, Leipzig 1898, 275.
57. En 1898 G. Dalman, *o.c.*, 278 constataba ya: «no se dice *abbâ* a un maestro»; cf. también Billerbeck I, 919. No se puede tener aquí en cuenta a SDT 34 a 6,7: «Y así, lo mismo que los alumnos son llamados hijos, el maestro será llamado padre»; en efecto, la frase no es más que una simple constatación, como demuestra el contexto: en el lenguaje bíblico los términos «hijo» y «padre» se emplean en sentido figurado.
58. El testimonio más antiguo encontrado hasta ahora y que data del I siglo a.C. (b. Taan 23b) se cita en la p. 69; jNid 1, 49b, 42 s (Bar): «En la casa de Rabban Gamaliel (Gamaliel II, por el 90 d.C.) se llamaba a los esclavos y esclavas *'Abba Tabî, Imma Tabita*» (par. bBer 16b Bar: «*Abba N. N., Imma N. N.*)», aunque estos términos estuvieran prohibidos en el trato con los esclavos, hombres y mujeres. Cf. además *Liber antiquitatum biblicarum* 53, 3 (Samuel se dirige a Elí llamándole «*patèr*», padre). En el judaísmo helenista: 4 Mac 7, 9.

segundo factor que va en contra de una prohibición parcial. En efecto, si se reconoce que Mt 23, 10 es una formación secundaria a la que sirvió de modelo el versículo 8 [59], se distingue con claridad el proceso mental que va de la pasiva (versículo 8: *mè klèthète:* no os hagáis llamar) a la forma activa (versículo 9: *mè kalesète:* no llaméis); por tanto, los discípulos no tienen que hacerse llamar «señor» (por ejemplo, en señal de gratitud por una curación) ni por su parte dar a un hombre mayor de edad el título de «mi padre»; recibir este nombre es un honor que debe reservarse sólo a Dios (v. 9). En el v. 8, donde el verbo está en pasiva, no tendría ningún sentido una limitación de la prohibición, ya que si llamaban a Jesús «*rabbi*» [60], los discípulos no usarían seguramente este término en sus relaciones mutuas; esta misma conclusión vale para la forma activa del versículo 9: la prohibición sólo tiene sentido si es absoluta.

«No tenéis que llamar a nadie en la tierra padre vuestro, porque vuestro único Padre es el del cielo». ¿No resulta algo extraño prohibir a los discípulos que utilicen una fórmula de urbanidad que pertenece a la vida corriente y que no tiene nada de chocante? Esta impresión desaparece cuando se descubre el colorido especial que toma el término *abba* en la oración de Jesús. Sólo entonces puede comprenderse que Jesús quiera retirar esta denominación de todo uso profano. Y esto quiere decir igualmente que nuestro *logion* tiene todas las oportunidades de ser auténtico.

No hay ninguna razón válida que impida atribuir a Jesús las cinco sentencias en que acabamos de estudiar la expresión «vuestro Padre», Por tanto, él llamó así a Dios, pero únicamente cuando se dirigía a los discípulos [61]; a los de fuera de este ambiente parece ser que no les habló nunca de Dios como Padre más que en imágenes y en parábolas, y que en todo caso no dijo nunca «vuestro Padre» [62]. Así pues, esta expresión es una de las características de la enseñanza dada por Jesús a los discípulos. Si nos preguntamos por su contenido hemos de

59. De los cuatro evangelios, Mt 23, 10 es el único pasaje en el que Jesús durante su vida terrena se designa a sí mismo con la fórmula *ho Christos*, el Cristo (con artículo; sin artículo puede verse Mc 9, 41 y Jn 17, 3, igualmente secundario).

60. Mc 9, 5; 11, 21; 14, 45 (= Mt 26, 49); Mt 26, 25; Jn 4, 31; 9, 2; 11, 8.

61. Esta conclusión está de acuerdo con Jn 20, 17 y 8, 42, donde Jesús en su controversia con los judíos les niega el derecho de llamar a Dios Padre suyo: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais...».

62. H. W. Montefiore, *God as father in the synoptic gospels:* NTS 3 (1956-1957) 31-46, ha intentado demostrar que Jesús habría enseñado por lo menos la paternidad universal (*universal fatherhood*) de Dios (las sentencias que hablan del Padre en el sermón de la montaña serían su expresión más clara). El trabajo de Montefiore adolece de dos fallos fundamentales: no aborda de forma suficientemente estricta el problema de la autenticidad y se pregunta si la noción de la paternidad de Dios para con los hombres puede conciliarse con los textos, mientras que habría que interpretar antes esos textos dentro del marco de las palabras de Jesús referentes al Padre.

decir lo siguiente: Dios se muestra como Padre de los discípulos en el hecho de que les perdona, les concede su misericordia, se preocupa de ellos y les prepara la salvación. Como vemos, todo esto está muy cerca del significado que tenía la palabra «padre» entre los profetas. Sin embargo, vale la pena subrayar un elemento nuevo: las manifestaciones de la bondad paternal de Dios son acontecimientos escatológicos (cf. Mt 7, 11; Lc 12, 32).

3) «Mi Padre»

También aquí conviene empezar por una visión general de las referencias: Marcos 1 (?)[63]; Mateo y Lucas juntos 1[64]; Lucas solo (además) 3[65]; Mateo solo (además) 13[66]; Juan 25.

La progresión de las cifras invita una vez más a que seamos prudentes con Mateo y sobre todo con Juan. Hay otra observación que hemos de tener en cuenta: Mateo ha sustituido dos veces el *ho theos* (Dios) del texto marciano (Mc 3, 35; 14, 25) por «mi Padre (celestial)» (Mt 12, 50; 26, 29); además, en el texto de Mc 10, 40 ha añadido por su cuenta en Mt 20, 23 la expresión *hypo tou patros mou* (por mi Padre). Así pues, si no encontramos la fórmula «mi Padre celestial» en los paralelos lucanos de Mt 7, 21 (Lc 6, 46) y de Mt 10, 32-33 (Lc 12, 8-9), todo esto nos invita a dar la preferencia a Lucas en lo que se refiere a estos dos pasajes.

Hemos de eliminar otros dos textos de Mateo por razones diferentes. En Mt 18, 35 «mi Padre» aparece en contraste con «vuestro Padre» que figura en dos textos análogos: Mc 11, 25; Mt 6, 14-15; pues bien, como hemos visto más arriba, en este caso hay que conceder la prioridad a «vuestro Padre». En cuanto a Mt 18, 10, el verbo *mè kataphronèsate* (no despreciéis) invita a pensar que la frase se dirigía en su origen a los adversarios de Jesús; «mi Padre celestial» no está por tanto en situación y este texto no puede pertenecer a la tradición más antigua.

Nos quedan cinco referencias en las que Mateo es el único testimonio de la expresión «mi Padre (celestial)» (Mt 15, 13; 16, 17; 18, 19; 25, 34; 26, 53); entre dichos textos, Mt 16, 17 es el que tiene más oportunidades de ser primitivo, ya que su contenido está muy cerca de Mt 11, 27 (= Lc 10, 22).

63. Mc 8, 38 = Mt 16, 27: *tou patros autou* (de su Padre), a propósito del Hijo del hombre. Este pasaje no puede figurar sin reservas entre los testimonios de la fórmula «mi Padre».
64. Mt 11, 27 = Lc 10, 22.
65. Lc 2, 49; 22, 29; 24, 49.
66. Mt 7, 21; 10, 32-33; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10.19.35; 20, 23; 25, 34; 26, 29.53.

Hay que prescindir igualmente de Mc 8, 38, donde se habla del Hijo del hombre: «Cuando venga en la gloria de su Padre *(en tè doxè tou patros autou)* con los santos ángeles». En efecto, para este *logion* debe ser primitiva la versión de Lc 12, 9: «delante de los ángeles» (sin «de Dios»). La tradición anterior a Mateo nos lo confirma, puesto que es a ella a la que se remonta el añadido del término «Padre» en Mt 10, 33: «delante de mi Padre (que está) en los cielos». La frase de Mc 8, 38 aparece como una combinación de las dos fórmulas.

En cambio, si nuestra hipótesis sobre Mc 13, 32 está justificada, hemos de añadir este pasaje (= Mt 24, 36) a los testimonios de la expresión «mi Padre», aunque el texto diga literalmente «*ho patèr*» (el Padre); como hemos dicho, si *oude ho huios* (ni el hijo) puede ser considerado como un añadido, el empleo absoluto *ho patèr* corresponde al arameo *abba* en el sentido de «mi Padre».

En cuanto a las referencias propias de Lucas (Lc 2, 49; 22, 29; 24, 29), la primera pertenece a los evangelios de la infancia y la última a la historia postpascual; por tanto, las dos están fuera del marco de nuestro estudio.

En definitiva tenemos sólo 4 textos que merecen ser examinados: Mt 11, 27 (=Lc 10, 22); Mt 16, 17; Mc 13, 32 (=Mt 24, 36); Lc 22, 29.

a) Mt 11, 27 = Lc 10, 22: autenticidad

> Mi Padre me lo ha transmitido todo y nadie conoce al Hijo sino el Padre, tampoco conoce nadie al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27).

Digamos en primer lugar unas palabras sobre la época de la tradición que representa este *logion*[67].

En su *Historia de Jesús* (1876), H. von Hase, de Jena, especialista en historia de la iglesia, habló de este *logion* en términos que tuvieron éxito: «nos da la impresión —afirma— de ser un aerolito caído del cielo joánico»[68]. Los rasgos joánicos parecen ser ante todo: 1) el conocimiento mutuo, en el que se ha visto un término sacado de la mística helenista; 2) la expresión *ho huios* (el Hijo), por la que Jesús se designa a sí mismo y que es propia de la teología de Juan (15 veces en el evangelio, 8 veces en las epístolas); en efecto, antes de él este

67. Puede verse una bibliografía en G. Schrenk, *o.c.*, 993, n. 288, y en F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, 321-330.

68. K. A. von Hase, *Die Geschichte Jesu*, Leipzig ²1876, 422.

empleo absoluto *ho huios* sólo figura en 1 Cor 15, 28; Mc 13, 32 (=Mt 24, 36); Mt 28, 19 y Heb 1, 8. Ya hemos indicado anteriormente (p. 43) que la designación de Dios como *ho patèr* (el Padre), otro empleo absoluto, es igualmente característica de los escritos joánicos.

Estas objeciones se han repetido incesantemente. Durante largos años se ha considerado cierto que Mt 11, 27 = Lc 10, 22 había nacido tardíamente en el seno de la comunidad helenista [69]. Sin embargo, en los últimos decenios ha empezado a retroceder esta posición de la crítica [70], que resulta de hecho difícil de sostener. Definir nuestro *logion* como «una frase de revelación específicamente helenista» [71] es ir en contra de su carácter claramente semitizante, que se afirma tanto en su lenguaje como en su estilo.

Por lo que se refiere al *vocabulario*, el griego *oudeis/ei mè* (nadie/sino) corresponde a *léit/êllâ* (expresión típicamente aramea que significa «ni... más que») [72]; además, el uso de *apokalyptein* en el sentido de «revelar» no es griego [73].

El *estilo* semita se manifiesta también en varios elementos: el asíndeton del principio; la repetición del verbo en el segundo y el tercer miembro (giro desagradable a los oídos de un griego, por lo que Lucas lo suprime); el paralelismo sintético del segundo y del tercer miembro para suplir la falta de pronombres que expresen la reciprocidad; finalmente, la estructura cuaternaria de la que encontramos una imagen exacta en Mt 11, 25-26: cada primer miembro expone de antemano todo el tema, el segundo y el tercero lo explicitan en dos frases paralelas en donde la parataxis de la construcción no impide que el segundo miembro quede subordinado al tercero (cf. más adelante); en cuanto al cuarto miembro, se trata de la conclusión en la que recae el acento.

En último lugar hay que subrayar las *diferencias* entre el texto de Mt 11, 27 y el de la versión paralela de Lc 10, 22: ésta presenta en el segundo miembro un simple *ginôskei* (conoce) en lugar del *epiginôskei* de Mateo; además, el objeto es sustituido por una interrogativa

69. Se encuentra todavía esta opinión, aunque formulada con mucha prudencia («elaboración de palabras auténticas de Jesús»), en G. Schrenk, *o.c.*, 994.

70. Son sobre todo los investigadores ingleses los que han planteado objeciones. T. W. Manson, *The sayings of Jesus*, London 1937, 79: «El pasaje está lleno de giros semitas, y ciertamente de origen palestiniano»; Id., *The teaching of Jesus*, *o.c.*, 109-112; W. L. Knox, *Some hellenistic elements in primitive christianity*, London 1944, 7: «Si lo rechazamos, será en virtud de nuestra actitud general para con la persona de Jesús, y no porque su forma o su lenguaje sean "helenísticos", sea cual fuere el sentido que haya que darle».

71. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [2]1931, 172.

72. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament* I/1, Göttingen 1962, 105.

73. A. Oepke, *kalyptô ktl.*, en TWNT 3 (1938) 568, 19 s. (Cf. por el contrario en el terreno judío: Eclo 3, 19 hebr. *la'anawim yiglê sôdô*, LXX *praesin apokalyptei ta mystèria autou* (a los humildes es a quienes revela sus misterios).

indirecta en el sengundo y el tercer miembro; el tercer miembro es introducido por *kai* (y; Mt: *oude*, ni) y evita la repetición del verbo, como hemos dicho. Esta última diferencia entre las dos versiones constituyen probablemente una corrección de estilo hecha por Lucas. Al contrario, el *kai* (y) que introduce al tercer miembro no puede cargarse en cuenta del redactor: en efecto, Lucas reduce considerablemente el número de *kai* que abundan en sus fuentes[74] y nunca transforma en *kai* un *oude* (ni) recibido de Marcos. El *kai* de nuestro pasaje constituye por tanto al menos una variante entre dos tradiciones o dos traducciones; en este último caso atestigua un original arameo que sirvió de base a las dos recensiones.

Hay solamente un punto que trasluce la influencia del griego: la introducción del sujeto agente por medio de *hypo* (por) detrás de un verbo en pasiva (*paredothè:* ha sido transmitido); esta construcción no es imposible en el arameo hablado en Palestina, aunque no sea muy usual[75].

En el plano lingüístico, por consiguiente, nuestro *logion* se encuentra claramente vinculado al terreno de las lenguas semitas. Consideremos ahora los argumentos señalados al comienzo de este estudio, que probarían el pretendido origen helenista de nuestro pasaje: el conocimiento «místico», así como los títulos *ho huios* (el Hijo) y *ho patèr* (el Padre). La construcción de la frase encierra dos paralelismos en los que el verbo *(epi) ginôskein* (conocer) se encuentra las dos veces en forma activa (el segundo y tercer miembro de Mt 11, 27 = Lc 10, 22). Pues bien, si efectivamente se encuentran fórmulas bastante cercanas en la mística helenista y en la gnosis, éstas no nos han ofrecido hasta ahora ningún ejemplo de una construcción exactamente paralela. Pero basta con abrir el libro de Tobías para tropezar enseguida con una fórmula perfectamente análoga (Tob 5, 2); creemos que nadie lo había advertido. Que no nos digan entonces: es verdad que «no se excluye la noción de semejante conocimiento mutuo» en el judaísmo, pero «no hay ningún testimonio en los textos»[76]. En el terreno de las lenguas semíticas estas construcciones paralelas con la repetición de los mismos términos son giros idiomáticos. Esta manera de hablar, demasiado complicada para nuestro gusto, se emplea sobre todo para expresar una relación mutua. Como el genio de estas lenguas no conoce ningún pronombre que denote la reciprocidad, hay que recurrir a perífrasis («un hombre a su hermano» = recíprocamente; cf. Mt 18, 35: *hekastos tô adelphô autou* = mutuamente) o a repeticiones

74. H. J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920, 142 s.
75. G. Dalman, *o.c.*, 232 n. 2, da un ejemplo; otro puede encontrarse en TO Ex 21, 13.
76. F. Hahn, *o.c.*, 324.

como las siguientes: «los primeros acogerán a los últimos ...y los últimos a aquellos que les precedieron» (esto es, los primeros y los últimos se acogerán mutuamente)[77]; «éstos están de acuerdo con aquéllos y aquéllos están de acuerdo con éstos» (o sea: están todos de acuerdo entre sí)[78]; «éstos justificarán su punto de vista y aquellos justificarán su punto de vista» (o lo que es lo mismo: se expusieron mutuamente las razones que cada uno tenía)[79]; y he aquí finalmente un paralelo muy interesante de nuestro *logion:* «El no me conoce y yo no le conozco» (=no nos conocemos el uno al otro)[80]. En Mt 11, 27, como ha reconocido G. Dalman[81], el caso es análogo; la monotonía de estas frases paralelas: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, tampoco conoce nadie al Padre sino el Hijo» no es más que una circunlocución de estilo oriental para expresar una relación mutua: sólo el Padre y el Hijo se conocen mutuamente de verdad.

Con estas observaciones hemos eliminado también la segunda objeción que se apoyaba en el empleo absoluto de *ho huios* y *ho patèr* para deducir de ello el origen helenista de Mt 11, 27. Por tanto, si este pasaje no tiene nada que ver con la mística helenista, si nos encontramos, por el contrario, en pleno terreno de las lenguas semíticas, entonces ya no nos es lícito considerar *ho huios* (el hijo) como un título; en efecto, el empleo absoluto de este término como título mesiánico no se encuentra atestiguado ni en el judaísmo tardío ni en los textos pre-helenistas del nuevo testamento. Más aún, si tenemos alguna sensibilidad ante las lenguas semíticas, le daremos al artículo que precede a *huios* y a *patèr* un sentido genérico[82]; asi pues, Mt 11, 27b-d habría traducido, en su origen, una experiencia de alcance general. Un caso similar, que concierne también a la relación padre-hijo, es el que se presenta en Jn 5, 19-20a, y C. H. Dodd tiene razón al llamar a este pasaje «una parábola oculta»: se trata de una imagen sacada de la vida cotidiana, en donde el hijo es aprendiz de su padre[83] (Que los evangelistas hayan comprendido *ho huios* [el hijo] como un título mesiánico, tanto en Mt 11, 27 = Lc 10, 22 como en Jn 5, 19-20a,

77. Ap Bar 51, 13 (Violet).
78. jRHS 2, 58b, 20 s (señalado por G. Dalman, *o.c.*, 232, n. 2).
79. GénR 1, 21 a 1, 1.
80. Tob 5, 2 s; cf. también Test Nepht 7, 3: Jacob dice a propósito de José: «Yo no te veo y tú no ves a Jacob que te ha engendrado» (indicación ofrecida por Chr. Burchard).
81. G. Dalman, *o.c.*, 232.
82. Cf. por ejemplo W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig [27]1902, art. 126 1.
83. C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le quatrième évangile:* Revue d'Histoire et de Phil. Religieuse 42 (1962) 107-115; esta observación ha sido hecha al mismo tiempo y al parecer independientemente de Dodd por P. Gaechter, *Zur Form von Joh 5, 19-30* en J. Blinzler-O. Kuss-F. Mussner, *Neutestamentliche Aufsätze*, Regensburg 1963, 65-68.

es un asunto distinto; lo que aquí nos interesa es el significado primitivo de estos *logia).*

Fijémonos para terminar en el pretendido tono joánico de nuestro pasaje. Sería muy raro que un *logion* que lleva el cuño de Juan haya ido a colarse en el *corpus* sinóptico. En contra de esta hipótesis señalamos especialmente lo siguiente: *epiginôskein* (conocer) que se encuentra en Mateo y *apokalyptein* (revelar) no pertenecen al vocabulario joánico; *epiginôskein* no aparece nunca en los escritos de Juan y *apokalyptein* se encuentra una sola vez, pero en una cita de los Setenta (Jn 12, 38 citando a Is 53, 1 LXX). Además, *paradidonai* (transmitir) no lo utiliza nunca Juan con Dios como sujeto, en contra de Mt 11, 27. Y al revés —la cosa resulta fácil de comprender—, desde que *ho huios* fue considerado como un título, nuestro pasaje contribuyó fuertemente al impulso de la cristología joánica con sus afirmaciones sobre el conocimiento (cf. Jn 10, 15). Si no estuviera ya esbozada en la tradición sinóptica, toda la teología joánica resultaría ciertamente enigmática.

Por tanto, si no hay nada que se oponga a la autenticidad de nuestro *logion*, hay por el contrario un elemento importante en su favor: su contenido guarda una estrecha relación con el término *abbâ* utilizado por Jesús en su oración.

b) Mt 11, 27 = Lc 10, 22: sentido

La exégesis de nuestro *logion* tiene que empezar estudiando su estructura[84]. Es una frase cuaternaria:

1. Mi Padre me lo ha transmitido todo,
2. y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
3. tampoco conoce nadie al Padre sino el Hijo,
4. y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27).

La versión lucana, con muy pocas diferencias, está ligeramente teñida de griego con la omisión del verbo en el tercer miembro de la frase.

84. Como había hecho ya D. F. Strauss, también E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913, 277-308 quería ver en Mt 11, 25-30 una unidad firme desde el principio; se apoyaba en el hecho de que Eclo 51, 1-30 posee una estructura análoga, y tendríamos en estos dos pasajes el mismo tipo de discurso de propaganda. Pero ni Eclo 51, 1-30 ni Mt 11, 25-30 constituían en su origen una unidad. Eclo 51, 1-12 es más bien un himno de acción de gracias al que se le ha añadido un acróstico alfabético (v. 13-30). En cuanto a Mt 11, 25-30, los v. 28-30 faltan en Lucas; y hasta para las dos estrofas restantes cabe preguntarse si su asociación es primitiva a pesar de la analogía de su estructura; tuvieron que ser reunidas por la palabra-agrafe *apokalyptein* (revelar).

Como hemos dicho, el primer miembro enuncia el tema: «El Padre me lo ha transmitido[85] todo». No hemos de dejarnos llevar por la influencia de Mt 28, 18 y ver en ese «todo» *(panta)* la soberanía universal; el contexto (v. 25-26 y 26b-d) se opone a ello, ya que se habla únicamente de la revelación de Dios. Dado que «transmitir» *(paradidonai,* en hebreo *mâsar)* es el término técnico usual para designar la transmisión de una enseñanza, de un conocimiento y de una ciencia sagrada[86], «todo» *(panta)* designa más bien el conocimiento de Dios, exactamente lo mismo que «esto» *(tauta)* en el v. 25 significa el misterio de la revelación. Así pues, lo que dice Jesús en el v. 27a es: Dios me ha transmitido la plenitud de la revelación.

El segundo miembro («y nadie conoce al Hijo sino el Padre») parece a primera vista estar fuera del tema, ya que se trata únicamente del conocimiento que posee no el Hijo, sino Dios; esta presunta ruptura en el encadenamiento ideológico ha hecho que algunos críticos, incluso entre los más recientes, supriman o traspongan este segundo miembro[87]. Esto es desconocer por completo la estructura del *logion.* Es análoga a la de la frase cuaternaria constituida por Mt 11, 25-26: después de la exposición del tema vienen dos miembros en paralelismo para explicitar dicho tema:

Y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
tampoco conoce nadie al Padre sino el Hijo.

Y si tenemos ciertamente, en cuanto a la forma, una parataxis entre estos dos miembros, están en realidad subordinados el uno al otro por el encadenamiento lógico del pensamiento[88]. Los v. 25b-c nos ofrecen la mejor ilustración de esto. En el v. 25 Jesús da gracias, no ya de que el misterio haya quedado oculto, sino de que haya sido revelado. Por tanto, hay que traducir Mt 11, 25 subordinado el segundo término al tercero:

(Te doy gracias)
porque, *aunque* ocultaste esto a los sabios y entendidos,
se lo has revelado a los pequeños.

Del mismo modo, en el v. 27, el segundo miembro está subordinado al tercero, en el que recae el acento. Añadamos a ellos lo que ya

85. Traducimos de forma activa, ya que la pasiva es un giro para expresar la acción de Dios (cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca 1974, 21-27).
86. J. Jeremias, *La última cena.* Madrid 1980.
87. Cf. P. Winter, *Matthew XI 27 and Luke X 22 from the first to the fifth century:* NT 1 (1956) 122-148, sobre todo 129-134.
88. E. Norden, *o.c.*, 296 s.

dijimos más arriba: hay que entender *ho huios* (el hijo) y *ho patèr* (el padre) en sentido genérico y, por tanto, los dos miembros paralelos (v. 27bc) como una imagen sacada de la vida cotidiana. Teniendo en cuenta estos datos, habría que traducir así: «Lo mismo que un padre es el único que conoce a su hijo de veras también el hijo es el único que conoce de veras a su padre». La exactitud de esta traducción está confirmada por Jn 10, 15: «Lo mismo que el Padre me conoce, yo también conozco al Padre».

El último miembro de la frase («y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar») forma también parte de la parábola (también aquí *ho huios* debe entenderse en sentido genérico; es sencillamente la conclusión de lo que precede: puesto que sólo un hijo conoce de veras a su padre, es él el único capaz de transmitir a otros ese conocimiento).

Recordemos ahora que la comparación padre-hijo es una imagen utilizada corrientemente por la apocalíptica palestina para señalar cómo se transmite la revelación. Citemos algunos ejemplos: «Como un padre, yo (Dios) le he revelado (a Metatron) todos los misterios» (Hen hebreo 48c, 7).

R. Yishmael contaba: Metatron me dijo: Ven, voy a mostrarte la cortina de Dios, que está echada delante del Santo —bendito sea— y tejida por todas las generaciones de la tierra y por todas sus acciones. Y yo fui y me la mostró con los dedos de su mano, lo mismo que un padre que enseña a su hijo las letras de la Torá (Hen hebreo 45, 1-2 MsE).

A este género literario pertenece igualmente según su sentido primitivo la parábola del hijo aprendiz de su padre:

Pues sí, os lo aseguro: Un hijo no puede hacer nada de por sí, primero tiene que vérselo hacer a su padre. Lo que el padre haga, eso lo hace también el hijo, porque el padre quiere a su hijo y le enseña todo lo que él hace (Jn 5, 19-20a).

Cuando Jesús, que acaba de enunciar el tema: «Mi Padre me lo ha transmitido todo», lo explicita con la comparación padre-hijo, lo que quiere decir bajo el velo de una imagen familiar es lo siguiente: como un padre habla con su hijo, como le va enseñando las letras de la Torá, como lo va iniciando en todos los secretos del oficio, así también Dios me ha dado el conocimiento de sí mismo. Por eso yo soy el único que puede transmitir a los demás el verdadero conocimiento de Dios.

En Mt 11, 27 nos encontramos con una afirmación capital de Jesús en relación con su misión. Sin embargo, este texto no es un testimonio aislado: esta conciencia de ser el enviado del Padre, aquel que de una forma única recibe y transmite el conocimiento de Dios, la encontra-

mos también en otros muchos pasajes del evangelio[89]: Mc 4, 11 (Jesús transmite «el misterio del reino de Dios»); Mt 11, 25 (Jesús posee y enseña «esto» *(tauta);* Dios se revela a través de él); Lc 10, 23-24 (los discípulos tienen derecho a ver y escuchar algo que ni los profetas ni los reyes recibieron); Mt 5, 17 (Jesús trae la revelación definitiva); Lc 15, 1-7.8-10.11-32 (el comportamiento de Jesús refleja la actitud de Dios para con los pecadores), etc[90].

Según una tradición particular, Mt 11, 26 podría también situarse en esta serie de textos[91]. He aquí la versión que de este versículo se transmitía en la secta gnóstica de los marcosianos[92]: *Oua, ho patèr mou, hoti emprosthen sou eudokia moi egeneto* (¡Oh, Padre mío, porque he encontrado gracia ante ti!).

Esta versión esta indudablemente arraigada en una tradición aramea. He aquí algunas pruebas: 1) *Oua* = *wâh* = ¡oh!, es un grito de gozo triunfante, típicamente arameo; 2) el vocativo *ho patèr mou* es la traducción del arameo *abbâ* = padre mío; 3) *moi egeneto* = *hawâh lî* es un semitismo; además, *egeneto* es un giro para expresar la acción divina; 4) al comienzo de este grito de júbilo, la tradición de los marcosianos tiene el plural *tôn ouranôn* (de los cielos), en contra de Mt 11, 25 = Lc 10, 21, que indican *tou ouranou:* (¡del cielo!).

Con este grito «¡Oh Padre mío, porque he encontrado gracia ante ti!», Jesús se coloca entre los *nèpioi* (los pequeñuelos) de los que acaba de hablarse precisamente en Mt 11, 25 = Lc 10, 21. Brinca de gozo porque se siente el *nèpios* (pequeñuelo) de Dios, su hijo predilecto, que ha recibido la gracia de la revelación. Aunque esta variante de Mt 11, 26 no sea primitiva, ha captado sin embargo con acierto la tonalidad de ese gozo ante la revelación hecha a Jesús, tal como la expresa Mt 11, 27 = Lc 10, 22.

¿Cuándo y dónde ha recibido Jesús esta revelación, en la que Dios le ha concedido el conocimiento pleno de sí mismo, lo mismo que cuando un padre se da a conocer a su hijo? El texto no nos lo dice, pero el empleo del aoristo sugiere que se trata de una experiencia concreta, de un acontecimiento único. Quizás haya que pensar en la escena del bautismo.

89. Cf. L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du royaume d'après Matt. XIII, 11 et parallèles:* NTS 2 (1955-1956) 242 s.

90. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 319 s, sobre todo 327 s. 335 s.

91. A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1*), Berlin 1902, 200. Para más tarde, cf W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957, 80 y n. 1; Id., *Die nèpioi in der urchristlichen Paränese:* NTS 5 (1958-1959) 202 s.

92. El texto se encuentra en Ireneo, *Adv. Haer.* I, 13, 2.

4) Los otros testimonios

A propósito de los demás pasajes en los que Jesús llama a Dios Padre suyo serán suficientes unas palabras.

Mt 16, 17: «Eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre [que está] en los cielos» *(ho patèr mou en tois ouranois)* es muy parecido a Mt 11, 27; también allí «mi Padre» guarda relación con la revelación que hace Dios de sí mismo. Muy cerca igualmente de Mt 11, 27 está Mc 13, 32, donde esta revelación está sometida a ciertos límites (lo cual es señal de una tradición antigua): solo el Padre conoce todas las cosas[93]. Lc 22, 29: *dietheto moi ho patèr mou basileian* (mi Padre ha dispuesto de la realeza en mi favor) recoge a Dan 7, 14: «Y le fue dada la soberanía, la gloria y el reino»; *basileia*, sin artículo, designa en Lc 22, 29 el poder real (no un reino) que el Padre le ha prometido a Jesús. Este *logion* está también muy cerca de Mt 11, 27: al regalo que le hace ahora el Padre, la revelación, viene a añadirse la promesa de otro regalo en el futuro: la dignidad real.

Los *logia* anteriores (con la fórmula «mi Padre») conciernen todos ellos sin excepción a la revelación excepcional hecha a Jesús y al poder que ha recibido. Salidos de las capas más antiguas de la tradición se refieren estrechamente a la relación, única en su género, que une a Jesús con Dios[94]. Si estos testimonios primitivos son raros es porque Jesús no solía hablar, hasta estas últimas profundidades, del misterio de su misión. Si los encontramos únicamente en los discursos dirigidos a los discípulos, es porque pertenecen a la enseñanza que Jesús reservaba para ellos[95]. En la predicación pública utilizaba la imagen de un padre terreno para manifestar el ser y el obrar de Dios[96]; la apelación directa «mi Padre» estuvo siempre reservada a la enseñanza que daba a sus discípulos. Esta enseñanza privada es precisamente lo que motivó la separación de ese círculo de discípulos respecto a la gente[97].

93. Si es posible considerar *oude ho huios* (ni el Hijo) como un añadido, nada impide ver en Mc 13, 32 una tradición antigua.

94. Esto se traduce también en el hecho de que Jesús no se une a sus discípulos para decir «Padre nuestro», ni siquiera en la oración dominical, en donde la invocación breve *(pater*, Padre: Lc 11, 2) es por lo demás primitiva: cf. J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, Madrid 1968, 113-165.

95. El primero en reconocerlo ha sido T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, 102.

96. Lc 15, 11-32; Mt 7, 9-11 = Lc 11, 11-13, etc.

97. Cuando F. Hahn, *o.c.*, 320, n. 3, hace esta objeción: «Sin embargo, a mi juicio no se debería considerar el *abba* como una característica del mensaje esotérico de Jesús; es imposible, aunque sólo sea debido al padrenuestro», desconocer este hecho: el padrenuestro es una oración de los discípulos. En la primitiva iglesia estaba reservada a los bautizados, y este uso no data de una época tardía, sino de los tiempos más antiguos, como nos lo muestra la estructura de la *Didajé:* tras una catequesis previa (1-6) viene el

Jesús apoya su poder en el hecho de que Dios le ha abierto su propia intimidad lo mismo que un padre a su hijo. Así pues, «mi Padre» es una palabra de revelación. Es la afirmación capital de Jesús en relación con su misión. Cuando el evangelio de Juan pone en el centro de la predicación de Jesús su comunión con el Padre y el poder que esto le da como enviado de Dios, expresa una realidad histórica recibida de la tradición, aun cuando el número de testimonios sea mucho más grande y la revelación no se limite ya al círculo de los discípulos.

La literatura rabínica no ofrece ningún equivalente de este «mi Padre», tan característico de Jesús. Los dos textos tannaíticos ya citados a propósito de la fórmula «mi Padre celestial» son de un orden distinto, ya que se aplican a todos los israelitas o bien a todos los hijos de Israel víctimas de la persecución; tienen por consiguiente un alcance general, mientras que «mi Padre» en labios de Jesús expresa una relación absolutamente única con Dios[98]. Si buscamos algún rastro, hemos de acudir al antiguo testamento y evocar la profecía de Natán, que hace esta promesa a la descendencia de David: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sam 7, 14 = 1 Crón 17, 13), así como las palabras pronunciadas por Dios al rey en los Salmos 2, 7 y 89, 27[99].

2. *La invocación de Dios como Padre en las oraciones de Jesús*

a) *La tradición*

Los resultados que nos ha proporcionado el estudio de los *logia* de Jesús se ven confirmados y subrayados cuando dirigimos nuestra

bautismo (7), y sólo entonces el padrenuestro (8) y la cena del Señor (9-10); cf. T. W. Manson, *The Lord's prayer:* Bulletin of the John Rylands Library 38 (1955-1956) 101 s, así como nuestro estudio *Palabras de Jesús.* Debido a las numerosas alusiones al bautismo que figuran en la primera carta de Pedro, se ha supuesto a veces —y es aceptable la hipótesis— que 1 Pe 1, 17 («así llamáis Padre a aquel...») concierne a la tradición del padrenuestro en el bautismo.

98. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, Tübingen 1957, n. 2, ha discutido esta conclusión observando que poseemos «de todas formas tres textos rabínicos con "mi Padre"». Esto es en primer lugar olvidar que los dos testimonios tannaíticos tienen un sentido general, como hemos mostrado en el texto; además Braun cita un tercer testimonio refiriéndose a Billerbeck I, 394: R. Sadoq (50-80 d.C.) habría invocado a Dios llamándolo «mi Padre celestial»; pero se trata de un anacronismo sin valor histórico, ya que este escrito fue redactado en el siglo X en el sur de Italia (cf. lo dicho ya sobre el Seder Eliyah Rabbah).

99. La promesa hecha al Mesías sacerdotal de que Dios le hablaría «con una voz paternal» (Test Levi 18, 6) y al Mesías de Judá de que la «bendición del Padre santo» se derramaría sobre él (Test Juda 24, 2) ha sufrido probablemente una influencia cristiana.

atención a sus oraciones. De la *designación* de Dios como Padre en las palabras de Jesús pasamos ahora a la *invocación* de Dios como Padre.

Las cinco capas de la tradición evangélica se muestran de acuerdo en este punto: Jesús oró a Dios llamándolo «Padre». He aquí cómo se reparten estos testimonios: Marcos 1 [100]; Mateo y Lucas juntos 3 [101]; Lucas solo (además) 2 [102]; Mateo solo (además) 1 [103]; Juan 9 [104].

Un examen crítico del conjunto de estos textos nos permite determinar cuáles son los que pertenecen a la capa más antigua de la tradición: el padrenuestro en la versión de Lucas [105], el grito de júbilo en Mt 11, 25-26 (= Lc 10, 21) —con un lenguaje y un estilo que acusan el carácter semítico del texto— y la oración de Getsemaní con la invocación *Abba* (Mc 14, 36). Sin embargo, esto no disminuye en nada el valor de las otras referencias, ya que debemos tenerlas en cuenta para tener una visión significativa de los hechos; como hemos dicho, las cinco capas de la tradición atestiguan unánimemente que Jesús utilizaba de ordinario la palabra «Padre» para dirigirse a Dios. Pero no es eso todo; están también de acuerdo en poner este término en sus labios *en la totalidad de sus oraciones*, con una sola excepción, la del grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34 = Mt 27, 46); pero en este último caso la invocación «Dios mío» estaba trazada de antemano por el texto del Salmo 22 (LXX 21, 2). Esta constancia de la tradición demuestra, sea cual fuere por otra parte la autenticidad de cada una de estas oraciones, en qué profundidades hunde sus raíces la invocación de Dios como Padre en la tradición de Jesús.

He aquí otra comprobación, más significativa todavía: cuando Jesús se dirigía a Dios llamándolo «Padre», utilizaba el término arameo *Abbâ* (con el acento en la última sílaba) [106]. Es verdad que entre los textos evangélicos el único testimonio explícito es el de Mc 14, 36; pero hay dos observaciones que le sirven de apoyo. En primer lugar, el hecho de que la iglesia primitiva invocara también a Dios con el nombre de *Abba*, nos lo asegura Pablo no sólo respecto a las comunidades gálatas que había fundado él mismo (Gál 4, 6), sino igualmente respecto a la iglesia de Roma que todavía no conocía (Rom 8, 15). La supervivencia de un término arameo, por tanto

100. Mc 14, 36 (= Mt 26, 39; Lc 22, 42).
101. Mt 6,9 (= Lc 11, 2); 11, 25.26 (= Lc 10, 21ab).
102. Lc 23, 34.46.
103. Mt 26, 42 (repetición de 26, 39 = Mc 14, 36).
104. Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 1.5.11.21.24.25 (en dos pasajes el término «Padre» va acompañado de un adjetivo: 17, 11 *pater hagie*, Padre santo; 17, 25 *pater dikaie*, Padre justo).
105. Cf. *infra*, 215 s.
106. Con muy raras excepciones, el arameo de Galilea acentúa la última sílaba.

extranjero, en la oración de las comunidades que hablaban en griego, es un fenómeno muy digno de consideración: este uso se remonta al ejemplo de Jesús, como señala con certeza la singularidad misma de este lenguaje, lo cual supone que Jesús empleó también con frecuencia este término de «Padre» para dirigirse a Dios. Segundo punto: la tradición vacila entre las diversas traducciones de este vocativo: *pater* [107], *pater mou* [108] (Padre mío), *ho patèr* [109] y *patèr* [110].

Estas variantes se sitúan en diversos planos. El uso como invocación del nominativo *patèr*, sin artículo, pertenece a la lengua vulgar (se trata de un «descuido de escritor» [111]); como demuestran los papiros escritos en lenguaje popular, esto se explica por el hecho de que en la tercera declinación la forma propia del vocativo se veía sustituida en ocasiones por la del nominativo (*patèr*, *metèr*, *thygatèr:* padre, madre, hija) [112]. Las fluctuaciones de los manuscritos entre las grafías *pater* y *patèr* (Jn 15, 5.12.21.24-25) constituyen por consiguiente variantes propias del terreno de la lengua griega (se encuentran también a propósito de *thygater* y *thygatèr:* Mt 9, 22; Mc 5, 34; Lc 8, 48; Jn 12, 15).

Al contrario, las variaciones entre *pater*, *ho patèr* y *pater mou* tienen que apreciarse de distinta manera. La utilización del nominativo con el artículo para invocar a Dios (*ho patèr:* Mc 14, 36; Mt 11, 26 = Lc 10, 21; Rom 8, 15; Gál 4, 6) no está en conformidad con el uso ático [113]; por tanto, se la puede considerar ciertamente como un semitismo. En efecto, en los tres pasajes del nuevo testamento en que aparece el término *Abba* (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gál 4, 6), este último es explicitado por *ho patèr;* tenemos el mismo fenómeno en Mc 5, 41 con el vocativo *t^elîtâ*, traducido por *to korasion* (niñita). En cuanto a *pater mou* (padre mío) (Mt 26, 39.42), traduce correctamente el *Abba (ho patèr)* de Mc 14, 36. Finalmente, cuando *pater* y *patèr* se siguen inmediatamente en una sola y misma oración (Mt 11, 25-26 = Lc 10, 21, al comienzo y al fin), esta yuxtaposición indica que, en las oraciones de Jesús, el arameo *Abbâ* se encuentra también en el trasfondo detrás de la forma *pater*. Tenemos un ejemplo muy claro en la

107. Mt 11, 25 = Lc 10, 21; Lc 11, 2; 22, 42; 23, 34.46; Jn 11, 41; 12, 27.28; 17, 1.5.11.21.24.25.

108. Mt 26, 39.42.

109. Mc 14, 36; Mt 11, 26 = Lc 10, 21; Rom 8, 15; Gál 4, 6.

110. Jn 17, 5 (D*); 17, 11 (BS); 17, 21 (BDWpc); 17, 24 (BApc); 17, 25 (BApc). Según K. Aland, en E. Nestle-K. Aland, *Novum testamentum graece*, Stuttgart [25]1963; *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1964, en Jn 17, 1.5.11 *pater* sería la lección primitiva; en los versículos 21, 24, 25 sería *patèr*, pero esta última opinión es difícil de justificar.

111. Blass-Debrunner, *o.c.*, 147, 3.

112. Pueden verse las referencias en Blass-Debrunner, *o.c.*

113. *Ibid.*; el ático emplea el nominativo con artículo sólo para interpelar con dureza a un inferior.

tradición de la oración de Getsemaní: el *Abba* pronunciado por Jesús (que atestigua Mc 14, 36) es traducido por *ho patèr* en Marcos (Mc 14, 36), *pater mou* en Mateo (Mt 26, 39) y *pater* en Lucas (Lc 22, 42) [114].

La fluctuación que se observa en la tradición griega de las oraciones de Jesús entre las invocaciones *pater, ho patèr* y *pater mou* se explican por tanto como variantes de traducción. Es que, como vamos a ver inmediatamente, el término *abbâ* poseía varios significados en arameo tal como se hablaba en Palestina en el siglo I de nuestra era; podía ser no solamente un vocativo, sino también una forma enfática e incluso la forma con sufijo de la primera persona del singular. De todo ello podemos sacar la siguiente conclusión: la invocación de Dios como Padre remonta, directa o indirectamente, a un *Abba*, y esto no solamente en Mc 14, 36, donde se recoge el término arameo en todas sus letras, sino también en los demás textos. Esta deducción es irrefutable, ya que ni el arameo ni el hebreo que se hablaba en Palestina en tiempo de Jesús conocían ninguna otra forma para el vocativo «Padre mío». No es necesario que examinemos la autenticidad de cada uno de los 16 pasajes (21 si se cuentan los paralelos) en que figura esta invocación en las oraciones de Jesús; nos dispensa de ello lo que dijimos más arriba.

Así pues, lo importante es esto: *Jesús utilizó constantemente* (excepto en Mc 15, 34 = Mt 27, 46) *la palabra «Padre» para dirigirse a Dios:* tal es el testimonio unánime e invariable de las cinco capas de la tradición evangélica; ésta nos revela además *el término empleado por Jesús: el arameo abbâ.*

b) *Sentido de la invocación «Abba»*

En el capítulo primero de este estudio hemos visto que en la literatura del judaísmo palestiniano antiguo no se encuentra ninguna huella de la invocación personal «Padre mío». Por tanto, Jesús es un innovador cuando llama a Dios de este modo. He aquí un ejemplo. Si el antiguo testamento y luego el período que lo separa del nuevo utilizan la fórmula tradicional «yo te bendigo», acompañada de invocaciones diversas: «Yahvé» [115], «Señor mío, Dios mío» [116], o solamente «Señor mío» [117], «(mi) Dios» [118], o también «Dios de mi

114. W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, 138.
115. Is 12, 1.
116. Sal 86, 12.
117. 1 QH 2, 20, etc. Cf. G. Jeremias, *Der Lehrer*, 184, n. 3.
118. 1 QH 11, 3.15 *(eli)*; Ps Sal 16, 5 *(ho theos)*.

padre»[119], no ofrecen ningún equivalente de esta palabra de Jesús: «Yo te bendigo, *Padre*, Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25 = Lc 10, 21).

Es verdad que existen en el judaísmo helenista algunos textos, aunque raros, en donde se invoca a Dios con el nombre de Padre *(pater)*, en lo que se reconoce la influencia de la costumbre griega; pero se puede afirmar sin miedo a equivocarse que en el conjunto de textos de oraciones judías no se encuentra *absolutamente nada análogo* a esta invocación *Abba*. Esto vale no solamente para los textos fijados por el uso litúrgico, sino también para las oraciones «libres» de las que encontramos ejemplos numerosos en la literatura talmúdica.

Nos encontramos ante un hecho de extrema importancia. Mientras que los textos de oraciones judías no conocen ni una sola vez la invocación de Dios con el nombre de *Abba*, Jesús lo llamó siempre así (excepto en el grito de la cruz: Mc 15, 34). No cabe duda entonces de que se trata de una característica de la *ipsissima vox* de Jesús.

Pues bien, ¿por qué las oraciones judías no pronuncian nunca esta palabra? Este extraño silencio pierde su carácter misterioso cuando se examina el aspecto filológico de la cuestión. La literatura técnica especializada en el estudio del nuevo testamento no deja de repetir esta afirmación: *abbâ*, en el sentido de «padre mío», sería una forma enfática («el padre») que a continuación habría asumido otra función, la de las formas con sufijo de la primera persona («padre mío», «padre nuestro»). Pero la verdad es que la evolución se ha hecho exactamente en sentido inverso. Inicialmente, el *â* de *abbâ* no representa el sufijo del artículo[120], ya que en arameo la forma enfática es *abâ*[121]. Al contrario, por su origen, *abba* es un simple balbuceo, que no se declina ni recibe los sufijos del posesivo[122]; la reduplicación imita a la de *imma*, término que se dirigía a la madre (esto se explica por el hecho de que el niño dice más frecuentemente «mamá» que «papá»)[123]. Este

119. Eclo 51, 1 hebr.

120. Th. Nöldeke, en el Suplemento a F. Schulthess-E. Littmann, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924, 156, ha visto las cosas con acierto; cf. G. Schrenk, *o.c.*, 984, 24 y n. 248.

121. E. Littmann: Orientalia 21 (1952) 398.

122. Th. Nöldeke, *o.c.*

123. Th. Nöldeke, *Ausgleichungen in den semitischen Wörten für «Vater» und «Mutter»*, en *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1904, 69-92; G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig ²1905, 90 y n. 1 es de distinta opinión: en la final *â* de *abba* ve un diminutivo, formado por la contracción de *ai* en *a* breve *(*abbai* habría dado *abba)*; para justificar la hipótesis de ese *abbai* primitivo se apoya en las formas diminutivas de nombres propios como Yoḥai (procedente de Yoḥanan), Zakkai (de Zakharya), Mattai (de Mattanya o Mattatya), Abbai (de Abbaya); cita además otros ejemplos, 178-180.

abba nacido del lenguaje infantil [124] se había extendido ampliamente en el arameo hablado en Palestina, antes de la época del nuevo testamento. Al principio *abba* eliminó radicalmente, en toda la línea [125], al vocativo *abî*, que pertencía al arameo de la época imperial [126] y al hebreo bíblico; no conocemos más que *un solo* texto seguro [127] que atestigüe la supervivencia del vocativo *abî* (prescindiendo del Seder Eliyah Rabbah, que data de la edad media). Más tarde, *abba* se convirtió igualmente en la forma con sufijo de la primera persona del singular en los empleos distintos del vocativo [128] y sustituyó a la forma enfática *abâ* [129]; *abba* puede significar también «su padre» [130], «nuestro padre» [131]. Además, consta de su empleo ya antes de la era cristiana como fórmula de urbanidad para con personas mayores. Esta difusión general del término *abba* era ya cosa hecha en la época del nuevo testamento [132]. A pesar de ello, se recordaba todavía su origen: el lenguaje de los niños. En efecto, leemos en el Talmud: «Después de que el niño aprecia el gusto de la harina (o sea,

124. Hay que advertir que en la visión cronológica de la nota siguiente, sobre los testimonios del vocativo *abba*, los dos documentos más antiguos reproducen el lenguaje infantil.

125. bTaan 23a (Bar) («*abba*, pone en un baño caliente», Shim'on ben Shaṭah, hacia el 90 a.C.); bTaan 23b («*abba*, *abba*, danos la lluvia», Hanin ha-nehba, finales del siglo I a.C.); Gál 4, 6 (49-50 p.C.); Rom 8, 15 (55 p.C.); Eduy 5, 7 («*abba*, recomiéndame a tus colegas», el hijo de Aqabya en Mahalael, por el 70p.C.); Mc 14, 36 (después del 70); GénR 26 a 6, 1 («*abba*, bendíceme..., *abba*, bendíceme..., *abba*, tú me has maldecido»), la hija de Gamaliel II, por el 90 p.C.); Tos Pea III, 8 (22, 2) («*abba*, ¿qué es lo que te preocupa?», sin fecha, pero anterior al 200); TO, Tj, Tf Gén 22, 7; 27, 18.31.34.38 (dos veces); 48, 18; T Proph: Jue 11, 36; Is 8, 4. Cristo-palestiniano: Gén 22, 7; Mt 26, 39.42; Lc 10, 21 (dos veces); 15, 12.18.21; 16, 24.27.30; 23, 34.46; Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 1.5.11.21.24.25.

126. 1 QGénAp 2, 24: *ya abî wᵉya mari* (la interjección *ya* = ¡oh! no estaba demostrada hasta ahora más que en siriaco, pero no en arameo palestino).

127. ExR 46 a 34, 1.

128. Mientras que en el arameo de la época imperial (Dan 5, 13; 1 QGénAp 2, 19; 6Q8 1, 4), e incluso más tarde en el siriaco hablado en Edesa, «mi padre» se decía *ab(î)*, este término fue sustituido por *abba* en el arameo de Palestina y de Babilonia. Este *abba* arameo se extendió también en el «neo-hebreo» más antiguo y hasta logró imponerse, como muestras la Mishnah y la Tosephta. Un ejemplo, entre otros, sacado de Tos Sanh IX, 11 (429, 30 s): «R. Eléazar ben Sadoq (nacido por el 35 p.C.) decía: Cuando yo era todavía muy niño, me monté a caballo sobre los hombros de *abba* y vi arder a la hija de un sacerdote». E. Littmann, *Anredeformen in erweiterter Bedeutung*, en *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1916, 94-111 cita muchos textos donde, como es frecuente en las lenguas semíticas, la forma del vocativo recae en los demás casos.

129. Así se explica el hecho de que en el nuevo testamento el vocativo *abba* se traduzca a veces por *ho patèr* (el Padre) en vez de *pater mou* (mi Padre).

130. Pea II, 6; Tos Yom I, 8 (181, 8).

131. Erub VI, 2; BB IX, 3; Shebuo VII, 7; Tos Yom II, 5 (184, 7).6 (184, 19). 8 (185, 4); Tos BQ X, 21 (368, 22).

132. Es lo que demuestran los textos siguientes, anteriores al cristianismo: bTaan 23a Bar (comienzos del siglo I a.C.); bTaan 23 b (finales del siglo I a.C.) y el nuevo testamento (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gál 4, 6); también en la Mishnah y en la Tosephta, las personas distinguidas, incluso los que vivían en Jerusalén antes de la destrucción del templo, como R. Hanina, el gran jefe del templo (Zebah IX, 3) y R. Eleazar ben Sadoq, decían todos ellos sin excepción *abba* y no *abî* cuando hablaban de su padre.

cuando es destetado), aprende a decir *abba* (papá) e *imma* (mamá) (o sea: son esas las primeras palabras que balbucea)»[133]. El Targum interpreta a Is 8, 4 de la siguiente manera: «Antes de que el niño empezara a gritar *abba* e *imma*». Tenemos además el testimonio de varios padres de la iglesia: Crisóstomo, Teodoro de Mopsuesta y Teodoreto de Ciro, nacidos en Antioquía de padres acomodados y educados probablemente por nodrizas y ayas sirias; recogiendo su propia experiencia, atestiguan que los niños acostumbran decir *abba* a sus padres[134]. Sin embargo, hay que tener en cuenta una cosa: que en tiempos de Jesús esta costumbre no era solamente propia de los niños más pequeños; al contrario, la ampliación del sentido de *abba* que exponíamos anteriormente había tenido como consecuencia que en la vida cotidiana incluso los hijos ya crecidos llamaran a sus padres no ya *abî*[135], sino *abba*[136]. La fórmula «señor» les servía únicamente para manifestar de forma especial su sumisión[137], como ocurre en la parábola de los dos hijos con el que finalmente había desobedecido (Mt 21, 29: *kyrie*, Señor). Se cuenta la historia de un hijo malnacido que había sido echado de casa por su padre por haber dirigido a un charlatán este saludo: «Salud, señor[138], mi dueño y mi padre»[139]. Aquí la forma arcaica *abî* subraya todavía el respeto; por tanto, este lenguaje no es el de todos los días, sino que traduce una actitud de sumisión. Como vemos entonces, es *en la vida familiar de cada día* donde se le llama *abba* al padre.

Como ya hemos indicado, en la literatura de las oraciones judías no se encuentra ningún texto en el que se dirija a Dios el vocativo *abba*. Incluso se llegaba a evitar conscientemente utilizar este término *para hablar de Dios*. Los tres pasajes del antiguo testamento en que se le llama a Dios «mi Padre» *(abbi)* son reproducidos así por el Targum: dos veces por *ribbônî* (mi Señor) (Jer 3, 4.19) y una sola vez por *abba* (Sal 89, 27: él me llamará «mi Padre: *abba at);* aquí

133. bBer 40a (Bar) = bSanh 70b (Bar).

134. Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig-Erlangen ³1925, 396, n. 93. He aquí las referencias: Crisóstomo, *Hom. in Ep. ad Rom. 14* sobre 8, 15 (PG 60, col. 527), Teodoro de Mopsuesta, *Comm, in Rom* 8, 15 (PG 66, col. 824: «*es propio de los niños llamar a sus padres abba*»); Teodoreto de Ciro, *Comm, in Epist. Paul., Ad Rom* 8, 15 (PG 82, col. 133).

135. Tal es el uso antiguo: 1 QGénAp 2, 24.

136. Eduy V, 7 (un hijo); Tos Pea III, 8 (22, 2) (un hijo); GénR 26 a 6, 1 tres veces (una hija).

137. Así la hija hecha mayor: Gén 31, 35 (*adonî*, mi Señor, mientras que Jue 11, 36 dice *âbî*, padre mío). En el judaísmo helenista: *Joseph et Aseneth* 4, 3 (43, 21 Batiffol: *kyrie*, Señor); 4, 6 (44, 3: *kyrie pater*, Señor padre); 4, 9 (44, 15: *kyrie mou pater*, mi Señor padre); Test Job 46, 2 (*kyrie pater hèmôn*, Señor, nuestro padre, mientras que en 47, 1 se lee *pater*, padre).

138. Léase *kyrie, chaire:* cf. Billerbeck II, 216 n. 2.

139. ExR 46 a 34, 1.

evidentemente no ha parecido compatible con el texto ninguna otra trasposición. Aparte de esto, el Targum entero nos ofrece sólo una referencia en la que se le aplica a Dios el término *abba* (Mal 2, 10: «¿no tenemos todos un solo Padre *[abba ḥad]*?»). También aquí el original hebreo *(âb eḥâd)* exigía la trasposición *abba*.

Si interrogamos a la literatura rabínica fuera del Targum, el resultado es igualmente claro. En los dos pasajes de la literatura tannaítica en que se le llama a Dios *âbî she-ba-shâmayîm* (mi Padre [que está] en los cielos), se utiliza el término *abî*, a pesar de que había caído prácticamente en desuso en el lenguaje corriente [140]. Al contrario, *abba* aplicado a Dios no figura más que en un texto (prescindiendo de dos añadiduras que no son primitivas) [141]. Se trata de una historia que se relataba a propósito de Ḥanin ha-neḥba, un nieto de Ḥoni-el-trazador-de-círculos, célebre por sus oraciones para obtener la lluvia (le llamaban así porque un día había trazado un círculo a su alrededor y había jurado que no saldría de allí hasta que Dios le concediera la lluvia) [142]. Como Ḥoni fue asesinado el 65 a.C. [143], su nieto debió vivir a finales del siglo I antes de nuestra era [144]. He aquí el texto:

> Ḥanin ha-neḥba era hijo de la hija de Ḥoni-el-trazador-de-círculos. Cuando el mundo necesitaba lluvia, los rabinos solían enviarle a sus alumnos a que tocasen del borde de su manto [145] diciendo: «Papá, papá, danos la lluvia *(abba, abba* [146], *habh lan miṭra)*». Y él hablaba así en su presencia (la de Dios): «Señor del mundo, hazlo por amor de estos que no pueden todavía distinguir entre un *abba* que puede dar la lluvia y un *abba* que no puede dar la lluvia [147].

Abba es aquí una palabra infantil. Ḥanin quiere apelar a la bondad de Dios cuando recoge el término familiar «*abba, abba*» con que le llamaba el coro de alumnos y designa a Dios con su mismo lenguaje como el «*abba* que puede dar la lluvia». Pero fijémonos bien. El propio Ḥanin no invoca a Dios con el nombre de *abba*, sino que utiliza la fórmula «Señor del mundo». Por tanto, esta historia no

140. El uso de *âbî* en la lengua profana es completamente esporádico: por ejemplo, ExR 46 a 34, 1; una variante manuscrita de Tg Est II 1, 1 (señalada por G. Dalman, *o.c.*, 157, n. 2). En el cristo-palestino: Mt 8, 21 var. (AB).
141. Tg Job 34, 36 var. (adición aislada en el manuscrito de 1238); LevR a 24, 10 (adición ausente de Mekh Ex a 20, 6).
142. Taan 3, 8.
143. Josefo, *Ant. Jud.* 14, 22-24.
144. Billerbeck IV, 110, sitúa a Ḥanin ha-neḥba en una fecha demasiado tardía («casi contemporáneo de Jesús»).
145. Gesto de plegaria insistente, cf. Mc 5, 27.
146. Tal es el testimonio más antiguo de *abba* como fórmula de urbanidad.
147. bTaan 23b (citado según la edición de Frankfurt 1721). J. Leipoldt, *Jesu Verhältnis zu Juden und Griechen*, Leipzig 1941, 136 s, fue el primero que señaló esta referencia.

modifica en nada nuestra conclusión: en las oraciones judías la palabra *abba* no se encuentra atestiguada en ninguna parte como invocación a Dios [148].

Y ahora sabemos la razón: debido a la sensibilidad judía habría sido una falta de respeto, por tanto algo inconcebible, dirigirse a Dios con un término tan familiar. El que Jesús se atreviera a dar ese paso significa algo nuevo e inaudito. El habló con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *Abba* nos revela cuál es el corazón de su relación con él.

Se lee con frecuencia esta afirmación (y yo mismo he compartido antes esta idea): cuando Jesús hablaba con su Padre celestial, no hacía más que recoger sencillamente las palabras que balbuceaban los niños. Esto es minimizar la cuestión de forma inadmisible. Hemos visto que hasta los hijos mayores decían *abba* a sus padres. O sea, cuando Jesús hace esto mismo con Dios, no expresa solamente la confianza con que él vive esta relación; este *Abba* contiene al mismo tiempo el don total del Hijo que se entrega al Padre en la obediencia (Mc 14, 36; Mt 11, 25-26). Pero además esta invocación dice mucho más todavía. Nos lo indica ya un hecho: cuando ora Jesús, no se une nunca a sus discípulos en un padrenuestro, lo mismo que cuando establece una distinción al hablar entre «mi Padre» y «vuestro Padre». Esto nos indica que podemos aplicar también a las oraciones de Jesús lo que ya pusimos de relieve a propósito de los *logia: Abba*, en labios de Jesús, es la expresión de una relación única con Dios. He aquí una comprobación que no se debe ciertamente a la casualidad: tanto al rezar Jesús a su Padre (Mt 11, 25-26 = Lc 10, 21), como al hablar de las acciones del Padre (Mt 11, 27 = Lc 10, 22), aparece la misma palabra *apokalyptein* (revelar); tenemos aquí la palabra clave que une a los dos *logia;* si por otra parte el contenido de la revelación se expresa en cada una de estas frases cuaternarias en términos velados (Mt 11, 25: *tauta*, esto; Mt 11, 27: *panta*, todo), esa semejanza no es fortuita. Por eso vale para el grito de júbilo lo que afirma claramente Mt 11, 27: este *Abba* de Jesús expresa su certeza de poseer

148. H. Braun, *o.c.*, 127, n. 2 afirma que la forma hebrea *abî* no supone «frente al arameo *Abba* de Jesús ninguna diferencia esencial desde el punto de vista teológico»; esta postura no puede justificarse, ya que los datos lingüísticos muy claros le quitan todo fundamento. Sin embargo, se apoya en ella H. Conzelmann, *Jesus Christus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen [3]1959, col. 632, para deducir de Rom 8, 15 que la invocación *Abba* no pertenecía exclusivamente al lenguaje de Jesús; pero como la literatura de las oraciones judías se muestra absolutamente muda en este punto, no puede escucharse en Rom 8, 15 más que un eco de la oración de Jesús. Si no, ¿cómo habría podido Pablo tanto en Rom 8, 15 como en Gál 4, 6 ver en este grito *Abba* la característica de la adopción filial y de la posesión del Espíritu?

la revelación, ya que el Padre le ha dado el conocimiento pleno de Dios. También en las oraciones de Jesús, *Abba* es no solamente la expresión de una obediencia confiada (Mc 14, 36), sino al mismo tiempo una afirmación de autoridad.

Sólo en este trasfondo podemos medir todo el alcance del gesto de Jesús cuando transmite a sus discípulos el derecho a llamar a Dios *Abba:* esto es efectivamente lo que muestran la versión lucana del padrenuestro (al ser más corta y estar contenida por entero en el texto de Mateo tenemos que considerarla como más antigua)[149] y el testimonio de Pablo (Gál 4, 6; Rom 8, 15). Recordemos cómo en el judaísmo contemporáneo de Jesús cada grupo religioso tenía, como un signo distinto, sus propias reglas y costumbres respecto a la oración[150]; así ocurría con los fariseos, los esenios[151] y con los discípulos de Juan (Lc 11, 1); recordemos también al discípulo anónimo que, apelando al ejemplo del Bautista (Lc 11, 1), le pide a Jesús que enseñe a los suyos una oración que les sirva de vínculo y de signo de pertenencia a la comunidad de los tiempos de la salvación; si finalmente comprendemos bien que de hecho el padrenuestro resume en pocas palabras el corazón de la predicación de Jesús[152], entonces tendremos pleno derecho a concluir: al entregar el padrenuestro a los discípulos, Jesús les transmitió el poder de decir como él: *Abba.* Esto significa que les hacía participar de su relación con Dios.

Al mismo tiempo, Jesús quiso proteger esta nueva invocación a Dios: prohibió a los discípulos que la utilizaran como fórmula de urbanidad en la vida corriente (Mt 23, 9); el *Abba* había que reservarlo para Dios.

La iglesia primitiva, que hablaba el arameo, conservó la invocación *Abba* y se la transmitió a las comunidades de lengua griega, incluso a las que no se encontraban bajo la influencia paulina (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Pero mientras que en este terreno esta invocación aparece por última vez en Marcos[153] —siendo así que han sobrevivido en la liturgia otras palabras extranjeras como *amèn, hallèlouia, hôsanna*—, siguieron usando el *Abba* las comunidades orientales, como demuestran las antiguas traducciones siríacas de los evangelios. En

149. Cf. *infra*, 217-224.
150. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1962, 143 s, a propósito de 11, 1.
151. Un texto inédito, procedente de la cueva 4, indica las oraciones de la mañana y de la noche previstas para cada día entre los esenios; cf. el informe provisional de C. H. Hunzinger, *Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumran:* TLZ 85 (1960) col. 151 s.
152. Cf. *infra*, 224-235.
153. Fuera del nuevo testamento y de las citas de Gál 4, 6; Rom 8, 15 y Mc 14, 36, *abba* parece estar ausente de los escritos grecolatinos del cristianismo primitivo. Debemos esta observación a S.V. McCasland, *Abba, Father:* JBL 72 (1953) 90 s, que refuta con ello

efecto, en siríaco oriental, lo mismo que en el arameo de la época imperial, los hijos se dirigen al padre llamándole *abî*, [154]y así es como los manuscritos curetonianos y sinaítico de la versión siríaca (*sy* [cur sin]) traducen el vocativo *pater* de los evangelios, siempre que no se dirige a Dios[155]. Pero cuando se trata de Dios, el Diatessaron[156] y los dos manuscritos antiguos siríacos usan unas veces el *âbî* usual[157] y otras el *abbâ* salido del arameo hablado en Palestina, pero cuyo empleo como invocación resulta extraño en el siríaco clásico[158]. El hecho de que el vocablo utilizado por Jesús se haya mantenido en numerosos textos a pesar de su resonancia poco familiar para los oídos de los sirios de Edesa es una señal de que *abba* había entrado en el uso litúrgico[159].

«*Abba*, Padre querido», con esta sencilla fórmula la iglesia primitiva recogió el núcleo de la fe en Dios que era la de Jesús. ¿Qué significaba esta invocación para la cristiandad primitiva? Pablo lo indica con claridad y concisión en las Cartas a los gálatas y a los romanos, en términos diferentes en cuanto a la forma pero de acuerdo en su contenido. «La prueba de que[160] sois hijos es que Dios envió a nuestro interior el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡*Abba*! ¡Padre!» (Gál 4, 6). «Mientras que[161] gritamos: ¡*Abba*! ¡Padre!, el Espíritu [de Dios]

su propia tesis: *Abba* habría sido entre los judíos (*sic*) y los primeros cristianos de lengua griega una expresión metonímica de «Dios», tan corriente que habría que traducirla por «¡oh Dios!». El término no vuelve a aparecer hasta más tarde, cf. por ejemplo, esta oración de la leyenda de Ireneo: «*Abba*, Padre, piedra de base que no se puede romper, sol de justicia, roca inquebrantable, fuerza inefable...»: A. Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, Wien-Praga-Leipzig 1892, 127.355.

154. El sufijo *î* se escribía, pero no se pronunciaba.

155. Lc 15, 12.18.21; 16, 24.27.30 (*sy*[cur] falta para estos tres últimos pasajes).

156. Desde el descubrimiento en su texto original del comentario de Efrén sobre el Diatessaron sabemos, al menos para tres pasajes, cómo tradujo Taciano el «Padre mío» que Jesús decía de Dios: cf. W. Marchel, *o.c.*, 140 (comunicación de L. Leloir).

157. Diatessaron: Jn 17, 11. *Sy*[cur]: Mt 11, 26; Lc 10, 21b; 22, 42; 23, 34. *Sy*[sin]: Mt 11, 26; 26, 39.42; Mc 14, 36; Lc 10, 21b; Jn 17, 1.5.11.21.25.

158. Diatessaron: Mt 11, 25; Lc 23, 34. *Sy*[cur]: Mt 11, 25; Lc 10, 21a; 23, 46. *Sy*[sin]: Mt 11, 26; Lc 10, 21a; 11, 2; 22, 42; 23, 46; Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 24. *Sy*[pesch]: Mt 11, 25; Mc 14, 36; Lc 22, 42; 23, 34; Jn 11, 41; 12, 28; 17, 11.24; Rom 8, 15; Gál 4, 6.

159. Según una costumbre judía bien documentada se designaba a las oraciones por su primera palabra; por tanto, hay que tomar en consideración la antigua hipótesis según la cual *abba ho patèr* (Rom 8, 15; Gál 4, 6) podría ser una indicación del padrenuestro (A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 243; Th. Zahn, *Der Brief an die Römer*, Leipzig-Erlangen [3]1925, 396 s; F. J. Dölger, *Antike und Christentum* II, Münster 1930, 152 s).

160. *Hoti* no debe estenderse aquí en sentido causal («porque»), sino en sentido declarativo («que»). En el primer caso, la adopción filial y la comunicación del Espíritu tendrían lugar sucesivamente, mientras que para Pablo son simultáneas (Rom 8, 15); además, el paso de la segunda persona (*este* = sois) a la primera (*hèmôn* de nosotros) sería incomprensible; no tiene ningún sentido decir: «Porque *vosotros* sois hijos de Dios, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a *nuestro* corazón».

161. Después de *huiothèsias* (v. 15b) habría que poner punto, y después de *ho patèr* (final del v. 15), poner una coma. Si se hace comenzar la frase por el v. 16, el asíndeton resulta muy duro.

le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (Rom 8, 15b-16). Lo que quieren decir estas dos frases es lo siguiente: gritar *Abba* es algo que supera todas las capacidades humanas; esto no es posible más que dentro de la nueva relación con Dios que nos ha dado el Hijo; por la acción del Espíritu (Gál: el Espíritu de su Hijo; Rom: el Espíritu de adopción), Dios mismo hace brotar ese grito, en el que se actualiza, siempre que resuena, la filiación divina. O más sencillamente: siempre —es lo que dice Pablo a sus lectores, como dicen los dos textos de mutuo acuerdo—, siempre que gritáis *Abba*, Dios os da esta seguridad: vosotros sois realmente hijos míos, podéis estar plenamente seguros de ello. Si las comunidades de la nueva alianza han recogido en sus oraciones este término extranjero, es que tenían una conciencia muy aguda de todo lo que se les daba en aquel grito: *Abba*. Decirlo siguiendo en ello a Jesús era un privilegio que cumplía de antemano su promesa: «Seré un Padre para vosotros y vosotros para mí hijos e hijas» (2 Cor 6, 18, cita libre de 2 Sam 7, 14).

3

LA ORACION DIARIA EN LA VIDA DE JESUS Y EN LA IGLESIA PRIMITIVA

1. *La oración diaria en la vida del pueblo de Israel*[1]

Jesús nació en un pueblo que sabía rezar. Para captar todo el sentido de esta frase conviene echar una ojeada por el mundo que rodeaba a Israel. En ningún sitio se descubre tan claramente como en la oración el estado de descomposición y de malestar interior en que se encontraba el mundo helenista —sobre todo el próximo Oriente— en la época del nuevo testamento. La oración del mundo griego, incluso antes del período helenista, no conoce todo ese carácter de seriedad, de temor lleno de respeto que se comprueba en la oración bíblica. Nos lo demuestra un ejemplo: en la época de la comedia antigua las parodias de la oración constituyen uno de los tópicos del género; las encontramos particularmente en Aristófanes (446-385 a.C.): bufonescas, inmorales, ridículas y hasta obscenas, estas oraciones se insertan en la trama de la acción para suscitar las carcajadas del público. H. Kleinknecht ha dedicado todo un libro al estudio de este fenómeno[2].

Más tarde, en la época helenista, fue la filosofía la que se encargó de enterrar la oración. La escuela estoica contribuyó notablemente a desarraigar la fe en Dios. Séneca pone a los dioses y a la naturaleza en el mismo plano. ¿Tiene acaso algún sentido rezar a la naturaleza? «¿Qué sentido tiene elevar las manos al cielo?... Dios está en ti»[3]. Lo

1. Este tercer capítulo recoge y desarrolla considerablemente una conferencia que se dio durante la VIII Semana de estudios litúrgicos en el Instituto de teología ortodoxa de San Sergio (París), del 3 al 7 de julio de 1961. Fue publicada en francés con el título *La prière quotidienne dans la vie du Seigneur et dans l'église primitive*, en M. Cassien-B. Botte, *La prière des heures*, Paris 1963, 43-58. Manifiesto mi gratitud a mi asistente B. Schaller por sus observaciones llenas de interés.
2. H. Kleinknecht, *Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart-Berlin 1937.
3. *Ad Lucilium* IV, 12, 1 (carta 41, 1).

mismo que los estoicos, también los epicúreos afirman la inutilidad de la oración; el escepticismo invade entonces la situación. Los hombres piden cosas contradictorias; ¿cómo puede Dios escucharlos a todos? Bajo un aspecto distinto, las religiones de los misterios y la mística socavan también la oración: el ser humano es divinizado. «Tú eres yo y yo soy tú» [4]: el místico habla como un dios con Dios. Es la muerte de la oración.

La crisis de la oración en los ambientes cultos tuvo naturalmente repercusiones entre el pueblo sencillo. No es que cesaran las plegarias, pero los hombres estaban perplejos ante ellas. El desarrollo de los cultos extranjeros quebrantó la certeza que tenían en sus propios dioses. En un caso particular no sabían ya a qué divinidad dirigirse; de ahí los altares dedicados «a los dioses desconocidos» (cf. Hech 17, 23). E incluso cuando saben ante quién tienen que acudir, no tienen la certeza de que les vayan a escuchar; en efecto, ¿se conoce el nombre exacto por el que la divinidad quiere que la invoquen? Los millares de papiros mágicos, cubiertos profusamente de nombres y de epítetos oscuros, constituyen otros tantos testimonios desconcertantes de una oración que ha perdido toda certidumbre. Nos enseñan además otra cosa: donde la oración está en crisis, gana terreno la superstición. La oración se convierte entonces en magia. Se quiere someter a la divinidad por medio de nombres misteriosos, se cansa a los dioses *(fatigare deos)*, se les amenaza.

No hay ningún otro síntoma que revele mejor la decadencia del próximo Oriente a comienzos de la era cristiana como la crisis aguda de la oración.

Es muy distinto lo que ocurre en el judaísmo, sobre todo en Palestina. Aquí la oración tiene un lugar indiscutible en la piedad del pueblo; aquí reinan en este terreno normas bien establecidas; aquí se forma a los hombres en la oración desde sus primeros años.

En la base de estas normas y de esta educación se encuentran unos momentos concretos del día dedicados a la oración. ¿Cuántos? ¿Y qué origen tuvieron? No resulta tan sencillo responder a estas dos cuestiones.

a) *El* Shemá *de la mañana y de la noche*

En el capítulo 6 del quinto libro de Moisés nos encontramos con una frase que el conjunto del judaísmo contemporáneo de Jesús

4. Papiro de Leyde W, 795 (K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* II, Leipzig-Berlin 1931, 123).

consideraba como su profesión de fe fundamental: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor (Dt 6, 4)[5].

Viene a continuación el mandamiento divino:

> Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado (Dt 6, 5-7).

«Acostado y levantado»: estas últimas palabras, que se repiten en Dt 11, 19, constituyen probablemente el origen de la costumbre extendida por todas partes, que exigen que todo judío comience y termine cada una de sus jornadas por la confesión del Dios único. Esto es lo que nos dice Josefo: «Dos veces al día, al comenzar y cuando se acerca la hora del sueño, hay que evocar delante de Dios en la acción de gracias el recuerdo de los dones que hizo después de la salida de Egipto»[6]. Esta práctica de recitar la confesión de fe por la mañana entre el amanecer y el salir del sol[7], y por la tarde después de ponerse el sol[8] está atestiguada por primera vez en el siglo II antes de la era cristiana (Ps Aristeo, 145-100 a.C.)[9]. Se seguía esta costumbre tanto en la madre patria[10] como en la diáspora[11]; también los esenios[12] y los terapeutas[13] rezaban a la salida del sol y al atardecer. Se recitaba la profesión de fe de Dt 6, 4, seguida de los versículos 5-9; luego Dt 11, 13-21, ya que en este pasaje se recoge la fórmula «acostado y levantado» (v. 19), como hemos dicho; finalmente, la oración acababa con la afirmación solemne que Dios hace de sí mismo en Núm 15, 41[14]. Esta confesión, llamada *Shemá* (es la palabra

5. Así por ejemplo los LXX y la exégesis rabínica más antigua (R. Eleazar ben Azarya, por el año 100; bHag 3a) ven en esta profesión de fe una confesión de monoteísmo. Esta exégesis primitiva pone el acento en el hecho de que no hay más Dios que Yahvé. Solamente después del 300 d.C. se fue abriendo paso otra interpretación en numerosos rabinos: «El Señor es nuestro Dios, el Señor sólo»; lo que aquí se subraya es que Yahvé, y ningún otro Dios, es el Dios de Israel. Cf. Billerbeck II, 28-30.

6. *Antiq. Jud.* 4, 212.

7. Sab 16, 28: hay que «adelantarse al sol para darte gracias».

8. Ber I, 1: desde el amanecer hasta las 10 de la noche (R. Eliezer, hacia el año 90, representando a la tradición más antigua).

9. *Carta de Aristeo*, 160. Para la oración de la mañana solamente, 304 s.

10. Billerbeck IV, 189-207.

11. *Carta de Aristeo*, 160; Filón, *De spec. leg.* 4, 141. Para la oración de la mañana solamente, cf. de nuevo *Carta de Aristeo*, 304 s; Sab 16, 28; Sib 3, 591 s.

12. 1 QS 10, 1-3.9.11.13 s; 1 QH 12, 4-7. Un papiro sin publicar, procedente de la cueva 4 (por el 100-50 a.C.) contiene las fórmulas de bendición para las oraciones de la mañana y de la noche, atribuidas a cada día del mes.

13. Filón, *De vita contempl.* 27.

14. De Josefo, *Ant. Jud.* 4, 212 se deduce que Núm 15, 41 es un elemento primitivo del *Shemá*; por el contrario, se supone que los v. Núm 15, 37-40 fueron añadidos posteriormente (I. Elbogen, *Studien zur Geschichte*..., 17 s; Id., *Der jüdische*..., 24 s).

con que empiezan: «escucha»), estaba enmarcada dentro de unas bendiciones.

Todos los hombres del pueblo de Israel así como los adolescentes a partir de los trece años estaban obligados a la recitación regular del *Shemá;* las mujeres, los niños y los esclavos estaban exentos (como lo estaban también de las demás obligaciones ligadas a una hora determinada, ya que no tenían tiempo disponible)[15]. A los niños se les enseñaba el texto de esta oración desde que eran capaces de hablar[16]. La recitación del *Shemá* dos veces el día era considerado como el *mínimum* de la práctica religiosa; el que prescindía de esta costumbre se apartaba de la comunidad: «¿Qué es un *'am haareṣ*? El que no recita por la mañana y por la noche el *Shemá:* sentencia de R. Eliezer (ben Hyrqanos, hacia el año 90)»[17].

b) *Las tres «horas» de la oración*

Una práctica totalmente distinta, que no deja de resultar extraña, vino a yuxtaponerse al rezo dos veces al día de la confesión de fe: la de los *tres tiempos de oración* durante el día. La encontramos atestiguada por primera vez en Dan 6, 11; cf. 6, 14 (164 a.C.): Daniel tenía en el cuarto de arriba de su casa ventanas que se abrían hacia Jerusalén y tres veces al día las abría, se ponía de rodillas y rezaba alabando a su Dios[18]. Entre estas tres horas (mañana, tarde y noche)[19], es la oración de la tarde la que está mejor demostrada en los testimonios antiguos; la rezaban a las tres de la tarde, el momento en que se ofrecía el sacrificio diario «de la tarde». El libro de Esdras que se remonta en su forma actual a finales del siglo III a.C. nos indica ya que Esdras pronunció su oración solemne de confesión «en la hora de la oblación de la tarde» (Esd 9, 5); esta misma indicación se nos hace en la oración de Daniel (Dan 9, 21) y en la de Judit (Jdt 9, 1; alrededor del 150 a.C.). ¿Qué significa esta costumbre? Mientras los habitantes de la ciudad santa acudían al templo para asistir al «sacrificio verpertino» (Hech 3, 1), fuera de Jerusalén lo fieles se unían espiritualmente a la oración de la comunidad reunida en el templo. Hemos de tener en cuenta este vínculo entre la oración de la tarde y el acto cultual celebrado en el templo.

15. Ber III, 2.
16. bSuk 42a Bar.
17. bBer 47b Bar.
18. No es cierto que el Sal 55, 18 suponga ya la existencia de los tres tiempos de oración cuando el salmista exclama: «a la tarde, a la mañana, al mediodía, me quejo gimiendo y Dios me escucha».
19. Ber IV, 1.

Para explicar por qué eran *tres* los tiempor de oración, se nos ocurre inmediatamente una hipótesis: la oración de la tarde habría venido a añadirse como tercera «hora» al *Shemá* de la mañana y de la noche. Pero tropezamos con una primera dificultad: la oración que se rezaba en esas tres horas posee un carácter muy distinto del *Shemá*. El *Shemá* no es una oración, sino una profesión de fe enmarcada en unas bendiciones; por eso la literatura rabínica no utiliza nunca a propósito de él el término de oración, sino que habla siempre de la «recitación del *Shemá*» *(qeřat Shemá)* [20]. Al contrario, las tres horas eran momentos en que se rezaba. En cada ocasión se decía la *Thephillah*, la «oración» sin más, la gran bendición, plegaria hímnica formada por dieciocho bendiciones (cifra establecida a finales del siglo I de nuestra era): por eso la *Thephillah* ha recibido también el nombre de «oración de las dieciocho (bendiciones)» [21]. Se le añadían luego las intenciones personales [22]. La diferencia de carácter entre el *Shemá* y la *Thephillah* se expresa además en otro punto: como ya hemos dicho, sólo los hombres libres estaban obligados a la recitación del *Shemá*, mientras que todos tenían que rezar la *Thephillah*, incluso las mujeres y los niños, y hasta los esclavos. De hecho, los tres tiempos de oración durante la jornada tienen un origen muy distinto de la recitación dos veces al día de la profesión de fe.

Ya hemos visto, según los diversos testimonios, que la oración de la tarde correspondía al momento en que se ofrecía el holocausto «de la tarde». Es muy probable que este uso estuviera en relación con el cuerpo de los «asistentes al sacrificio» *(ma'amâdôt)*. Para organizar el culto sacrificial se estableció después del destierro una distribución de sacerdotes y de levitas repartidos en veinticuatro clases *(mishmârôt)* que vivían dispersos por el país. Subían cada semana por turno a Jerusalén para asegurar el servicio del templo. Cada una de estas clases tenía un cuerpo de asistentes tomados de entre los laicos. Una parte de sus miembros acompañaban a Jerusalén a los sacerdotes y levitas de servicio y asistían al sacrificio como representantes *(shelûḥin)* del pueblo; los demás se quedaban en su residencia habitual y durante la semana en que los sacerdotes de su clase estaban de servicio se reunían en la sinagoga para leer la Escritura y rezar, participando así de lejos en el servicio del templo. Se reunían tres veces al día: durante el holocausto de la mañana, a las tres de la tarde mientras se ofrecía el holocausto «vespertino» y por la noche a la hora

20. Billerbeck IV, 189.
21. *Ibid.*, 208-249.
22. *Ibid.*, 233 s.

del «cierre *(ne'ilâh)* de las puertas del templo»[23]. Los miembros de las comunidades fariseas eran los primeros dispuestos a servir en esas corporaciones de asistentes en nombre de todo el pueblo de la región; podemos tener por cierta esta suposición. Más tarde cabe pensar que fueron igualmente los fariseos los que ya en tiempos de Daniel extendieron a todo el año esta costumbre de rezar tres veces al día; finalmente, de una práctica que al principio afectaba sólo al cuerpo de asistentes al sacrificio, hicieron una obligación para todos los miembros de la casa[24] (incluidas las mujeres, los niños y los esclavos)[25].

Los *Salmos de Salomón*, salidos de los círculos fariseos (por el 50 a.C.), invitan en un tono urgente a alabar a Dios «cuando se despierta»:

> ¿Por qué duermes, alma mía,
> y no bendices al Señor?
> ¡A Dios, que es digno de alabanza, entona un cántico nuevo,
> canta y despiértate, cuando él se despierta! (3, 1-2).

En otro pasaje se evoca al padre de familia en su oración de la mañana, confiando al corazón de Dios, en su intercesión, a toda su casa:

> Se levanta del sueño y bendice el nombre del Señor,
> con corazón alegre canta el nombre de su Dios,
> y reza al Señor por toda su casa (6, 4-5).

En la época del nuevo testamento —Hech 3, 1; 10, 3.30; Did 8, 3 justifican esta conclusión— se había impuesto ya generalmente el uso de estos tres tiempos en la oración. He aquí cómo tuvo lugar su fusión con la recitación del *Shemá* dos veces al día: al *Shemá* de la mañana los judíos piadosos añadían inmediatamente la *Thephillah*[26]; por la tarde, a la «hora de la oración» (Hech 3, 1) sólo se decía la *Thephillah;* por la noche la fusión no se implantó tan fácilmente: a finales del siglo I

23. Taan IV, 4. R. Yehoshua' ben Ḥananya, citado en la discusión como autoridad, sirvió personalmente en el templo como cantor en el grupo de los levitas (bAr IIb Bar; SNúm 116 a 18, 3).
24. Ber III, 3.
25. Varios hechos lo confirman: el libro de Judit, que conoce las tres horas de la oración (oración de la mañana: 12, 5-6; oración durante la oblación «de la tarde»: 9, 1; oración de la noche: 13, 3) es de origen fariseo. En Mt 6, 5-6 la oración en público, criticada aquí por Jesús, corresponde a una de las tres horas de oración tradicionales; toda la sección 6, 1-18 va dirigida contra los fariseos. Finalmente, si Josefo no menciona más que la recitación dos veces diaria del *Shemá*, y no la de *Thephillah* tres veces al día, esto se explica sencillamente porque la *Thephillah* era en su origen una costumbre propia del movimiento farisaico.
26. Billerbeck II, 700 s.

seguían aún discutiendo esta cuestión teórica: ¿era todavía obligatorio rezar la *Thephillah* por la tarde, además del *Shemá*[27]. En la práctica, sin embargo, hacía tiempo que se había contestado afirmativamente a esta cuestión[28].

Al amanecer, a las tres de la tarde y al ponerse el sol: tales eran en la época del nuevo testamento las tres horas de la oración diaria en el pueblo judío. Por la mañana y por la noche se recitaba el *Shemá*, acompañado de sus bendiciones y seguido de la *Thephillah;* por la tarde sólo si decía *Thephillah.* Para Israel, estos tres tiempos de oración constituían un tesoro precioso; era para todo el pueblo la estructura que aseguraba la formación en la oración y su ejercicio desde los años de la juventud.

2. *La oración diaria en la vida de Jesús y en la iglesia primitiva*

a) *En la vida de Jesús*

Sabemos poco de la *vida de oración de Jesús.* Si preguntamos a los sinópticos, nos ofrecen solamente —prescindiendo de los tres gritos mencionados en el relato de la crucifixión— dos oraciones de Jesús: el grito de júbilo (Mt 11, 25-26) y la oración de Getsemaní (Mc 14, 36). El evangelio de Juan nos ofrece otras tres: una corta oración en el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 41-42), la oración igualmente breve en la explanada del templo (equivalente joánico de la oración de Getsemaní: Jn 12, 27-28) y la larga oración sacerdotal (Jn 17); de estas oraciones, la última por lo menos está profundamente marcada por el lenguaje y el estilo del evangelista. Poca cosa, como vemos. A esto hay que añadir una serie de indicaciones generales, especialmente la oración de Jesús en soledad (Mc 1, 35; 6, 46 = Mt 14, 23; y sobre todo en Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18.28-29), una declaración del propio Jesús sobre su intercesión en favor de Pedro (Lc 22, 31-32) y finalmente sus instrucciones a los discípulos sobre la oración, en las que ocupa un papel destacado el padrenuestro. ¡Cómo nos gustaría saber algo más!

Pero en realidad sabemos otras cosas. Sabemos que Jesús pertenecía a una familia piadosa (Lc 2, 1-52; cf. 4, 16); sabemos entonces que se sentía heredero de una tradición litúrgica y conocemos en definitiva

27. *Ibid.*, 151.697; IV, 220 s. Para la *Thephillah* de la noche había por otra parte dificultades en encontrarle un fundamento bíblico (jBer 4, 7b, 3).
28. Billerbeck IV, 220.

las oraciones que el niño Jesús había aprendido en casa de sus padres de Nazaret y que le acompañaron a lo largo de toda su vida. En particular, las tres horas de la oración estaban en tiempos de Jesús tan profunda y comúnmente arraigadas en las costumbres del pueblo judío que tenemos pleno derecho a aplicarles también la frase que dice Lc 4, 16 de la asistencia de Jesús a la liturgia sinagogal el día del sábado: «según su costumbre».

Pero no sólo hemos de atenernos a esta lógica deducción; no nos faltan tampoco algunas indicaciones concretas. En Mc 1, 35 nos encontramos con Jesús en su oración de la mañana, antes de salir el sol («se levantó muy de madrugada y salió, se marchó a un descampado y estuvo orando allí»). Después de la multiplicación de los panes Jesús se marchó al atardecer a una montaña para rezar (Mc 6, 46). Y cuando, según Lc 6, 12, pasa toda la noche en oración antes de elegir a sus apóstoles, se trata evidentemente de la oración de la noche prolongada hasta la del amanecer. Hay que citar además a Lc 10, 26-27, que guarda relación con la oración de la mañana y de la noche. Cuando Jesús le pregunta al escriba: *¿pôs anaginôskeis*?, éste le da como respuesta el mandamiento del amor de Dios, sacado del *Shemá* (Dt 6, 5); pues bien, esta pregunta (al menos en su origen) no significa: «¿Qué es lo que lees?», sino que el verbo *anaginôskein* es aquí el equivalente del hebreo *qarâ* (arameo *qera)* en el sentido de «recitar». La pregunta «¿qué es lo que recitas?» supone que la recitación diaria de la profesión de fe es una costumbre ordinaria. Y la confirmación se nos da en Mc 12, 29-30, cuando a la pregunta de Jesús sobre cuál es el mayor mandamiento no se contenta con responder: «el amor de Dios» (Dt 6, 5), sino que cita en añadidura el versículo precedente: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt 6, 4), dado que le resulta familiar la recitación del *Shemá*.

En cuanto a la tercera hora de la oración, la de las tres de la tarde, hay dos textos que nos demuestran que también le era familiar. Lc 18, 9-14 pone en escena a dos hombres que suben al templo «a orar»: se trata probablemente de la «hora de la oración», a las tres de la tarde (Hech 3, 1). La alusión a esta misma hora es más significativa todavía en Mt 6, 5, en donde Jesús reprende a los hipócritas que rezan ostentosamente en medio de la calle. ¿Querrá decir esto que los fariseos tenían la costumbre de dirigirse a la plaza pública para orar? Resulta difícil admitirlo. Es mejor que nos imaginemos así los hechos: durante el holocausto «de la tarde», una vez llegado el momento en que toda la comunidad se ponía en oración, resonaba un vigoroso sonido de trompetas desde el templo en la parte alta de Jerusalén (Eclo 50, 16; Tamid 7, 3) para anunciar a la población de la ciudad la hora de oración. Los fariseos a los que reprende Jesús se las arregla-

ban para situarse, como por casualidad y sin que lo buscaran, en medio de la muchedumbre cuando sonaban las trompetas y entonces tenían que ponerse a rezar ante la vista de todos.

Jesús conocía también la *Thephillah* que se decía en la oración de las tres de la tarde; tenemos al menos una prueba indirecta de ello. En la primera bendición de la *Thephillah*, que se remonta a la época en que no existía todavía el templo[29], hay dos invocaciones que resaltan por su solemnidad. He aquí la primera, bajo la forma que es probablemente más antigua[30]:

Bendito seas, Señor,
(nuestro Dios y Dios de nuestros padres).
Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob,
Dios grande, poderoso y terrible,
Dios altísimo, Señor[31] del cielo y de la tierra,
nuestro escudo y escudo de nuestros padres,
(nuestro recurso en todas las generaciones).
Bendito seas, Señor, escudo de Abrahán.

Cuando Jesús llama a Dios «el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Mc 12, 26), cuando en Mt 11, 25 se dirige a él como «Señor del cielo y de la tierra», a pesar de que se muestra de ordinario tan parco en epítetos, ¿cómo no señalar esta doble coincidencia verbal con la primera bendición de la *Thephillah*? Por consiguiente, era ésta una oración familiar a Jesús. Esta conclusión adquiere aún mayor verosimilitud si se tiene en cuenta otro hecho: estas dos apelaciones de Dios, reunidas en la bendición inicial de la *Thephillah*, constituyen en el antiguo testamento casos bastante particulares (Ex 3, 6.15.16, o también Gén 14, 19.22) y además el judaísmo palestiniano las utiliza raramente como invocación, excepto en el caso de la *Thephillah*[32]. Por lo demás, veremos en el segundo párrafo cómo la costumbre de los tres tiempos de oración llegó a estar sólidamente arraigada en la comunidad primitiva; un testimonio nos confirma precisamente que la oración de las tres de la tarde se mantenía

29. Billerbeck I, 406 s.
30. *Ibid.*, IV, 211, según el texto de G. Dalman, *Worte Jesu*, *o.c.*, 299 (recensión palestina; las adiciones más tardías están entre paréntesis).
31. El calificativo *qônêh shmaîm waares* (creador del cielo y de la tierra) está sacado de Gén 14, 19.22. En estos textos el verbo *qânâh* no significa «adquirir, poseer» —sentido habitual en el antiguo testamento—, sino «crear» (como también en Dt 32, 6; Sal 139, 13; al principio debía haber dos verbos independientes uno del otro). Este último significado no era sin embargo corriente en el judaísmo antiguo, de forma que se le daba a la fórmula el sentido de «dueño del cielo y de la tierra» (cf. Mt 11, 25p: *kyrie tou ouranou kai tès gès*: Señor del cielo y de la tierra).
32. *Asunción de Moisés* 3, 9; Oración de Manasés 1; Jdt 9, 12; cf. Paralip.Jer 5, 32.

rigurosamente (Hech 3, 1); ¿habría conservado la comunidad este uso si lo hubiera desechado Jesús? No lo creemos.

Por consiguiente, podemos afirmar con la mayor certeza que Jesús no pasó ningún día de su vida sin respetar estos tres tiempos de oración: la oración de la mañana al salir el sol, la oración de la tarde en el momento de la ofrenda del sacrificio en el templo y la oración de la noche antes de ir a dormir. Esto nos hace vislumbrar algo de la vida interior y secreta de Jesús, la fuente de donde sacaba su fuerza día tras día.

Cuando se ha comprendido hasta qué punto Jesús es el heredero de la tradición litúrgica, hasta qué punto le son familiares los tres tiempos de oración de cada día, sólo entonces se descubre también algo que es radicalmente distinto: hasta qué punto la oración de Jesús hizo que se rompieran las costumbres.

En primer lugar, Jesús no se contenta con la piadosa costumbre de los tres tiempos de oración litúrgica. Citemos los pasajes más importantes. Mc 1, 35: «Se levantó muy de madrugada y salió, se marchó a un descampado y estuvo orando allí»; Simón y sus compañeros, al notar su ausencia, van a buscarlo, preocupados por su retraso. Mc 6, 46: «Cuando se despidió de ellos, se retiró al monte a orar»; también en este caso se trata de una larga oración en la soledad: los discípulos no vuelven a verlo hasta la cuarta vigilia de la noche (entre las 3 y las 6 de la madrugada) (Mc 6, 48). Lc 6, 12: «Por aquel entonces se fue a la montaña a orar y se pasó la noche orando a Dios». Ciertamente, es muy probable que haya que cargar a cuenta de los evangelistas parte de los textos que mencionan la oración de Jesús; por ejemplo, Lucas introduce en varias ocasiones en el texto de Marcos el tema del Señor en oración (Lc 5, 16; 6, 12; 9, 18.28; cf. 3, 21). Pero incluso entonces se plantea una cuestión: si Lucas ha añadido estas notas al texto de Marcos, ¿qué razón le movió a ello? Y la respuesta más obvia es la siguiente: que una tradición había conservado el recuerdo de esta oración de Jesús, por la noche, en la soledad. Otro hecho viene a corroborar esta hipótesis: poseemos una antigua tradición que nos presenta a Jesús clamando al Padre en plena noche, fuera de los tiempos de oración: el relato de Getsemaní (Mc 14, 32-42).

Una segunda observación viene a confirmar toda la libertad de Jesús frente a las costumbres establecidas. El *Shemá* y la *Thephillah* son oraciones hebreas[33]. Si el *Qaddish*, con que termina la liturgia

33. Teóricamente es cierto que el *Shemá* (Billerbeck IV, 196) lo mismo que la *Thephillah* (IV, 220) podían recitarse en una u otra lengua, pero no es seguramente una casualidad el que los dos textos se nos hayan transmitido sólo en hebreo, no en arameo. Las bendiciones que enmarcan el *Shemá* están también en hebreo, como las que rezaban por la mañana y por la noche los esenios.

sinagogal, está en lengua aramea, esta excepción se debe al hecho de que el predicador concluía con esta oración el sermón que acababa de pronunciar en arameo. El padrenuestro es, por su parte, una oración aramea. Así lo demuestran por un lado las palabras *opheilèma /opheilein* (deuda /ser deudor) que son arameísmos típicos y por otro lado las relaciones que existen entre las dos primeras peticiones del padrenuestro y el *Qaddish* [34]. También son arameos la invocación *Abba*, que lleva la marca personal de Jesús, y el grito de Jesús en la cruz (Mc 15, 34). Jesús no sólo utiliza en su oración íntima la lengua materna, sino que además transmite a sus discípulos en el padrenuestro una oración expresada en el lenguaje común. De esta forma separa la oración del marco litúrgico de la lengua sagrada para insertarla en medio de la vida, en el ambiente cotidiano.

La observación de que Jesús rompe con las costumbres piadosas de su época en cuestión de oración vale no solamente para los tiempos que le consagra y para la lengua que emplea, sino sobre todo para el contenido que le da a esa oración. Vamos a verlo a partir de Lc 11, 1. Este pasaje nos señala que la tradición del padrenuestro se realiza con ocasión de la petición de un discípulo: «Señor, enséñanos una oración, como Juan les enseñó a sus discípulos». «Enséñanos a orar»: el discípulo anónimo no querría seguramente decir que los doce no supieran orar y que había que enseñarles ante todo a aprender cómo se reza; como ya hemos dicho, cada grupo religioso poseía entre otras señales distintivas su propia oración; entonces es lógico suponer que los discípulos de Jesús le pedían que les enseñara una oración que fuera el signo característico de su grupo, esto es, un formulario que completase las oraciones tradicionales o las sustituyera pura y llanamente. De todas formas, como veremos a continuacón, la iglesia utilizó el padrenuestro para sustituir a las tres oraciones diarias; tuvo igualmente sus propias preces para bendecir la mesa, como sabemos por la *Didajé* (9-10), conformándose quizás en esta práctica con el ejemplo de Jesús [35]. Todo esto nos invita a pensar que en Lc 11, 1 se le pide a Jesús una fórmula de oración en correspondencia con el contenido de su mensaje: «Enséñanos a orar de la forma como deben hacerlo los hombres que desde ahora formen parte del reino que va a venir». De hecho, el padrenuestro concentra en unas cuantas frases lo que constituye el núcleo de la predicación de Jesús: así, la invocación «Padre», la petición del cumplimiento de la redención (dos «peticiones en segunda persona singular»), la súplica para que desde ahora, aquí y ahora mismo, Dios conceda los bienes salvíficos (dos

34. Cf. *infra*, 228 s.
35. Podría indicarlo Lc 24, 35.

«peticiones en primera persona plural»), el ruego de que nos preserve de la caída en la hora en que nos amenaza la tentación escatológica (11, 2-4).

Pero si Jesús enseñó como característica de sus discípulos una nueva oración, no es probable que se contentara él mismo para su uso con los textos establecidos de antemano por la liturgia: el *Shemá* y la *Thephillah.* Lo presume ya la tradición, al mostrarnos a Jesús rezando durante largas horas y noches enteras en la soledad. Más aún, las observaciones que hemos hecho a través de nuestro estudio van en este mismo sentido. Como hemos visto, el conjunto de las oraciones de Jesús recogidas en los cuatro evangelios tienen en común el hecho de que, si exceptuamos el grito de Jesús en la cruz, *Eli, Eli, lema shebaqtanî* («Dios mío, Dios, ¿por qué me has abandonado?») — invocación que procede del Sal 22, 2[36]—, todas se dirigen a Dios llamándolo «Padre». La comparación de Mc 14, 26 con Rom 8, 15 y Gál 4, 6 por una parte, y por otra las fluctuaciones de los textos entre *pater, pater mou* y *ho patèr* (que hemos visto como variantes en la traducción) nos han permitido concluir que Jesús dijo continuamente *Abba* al dirigirse a Dios. Este término arameo, nacido en el lenguaje familiar y que era en su origen una palabra infantil, no se encuentra en ningún lugar en las oraciones judías. Constituye seguramente una forma de hablar propia de Jesús y es la expresión de su omnipotencia y de su conciencia de ser el enviado del Padre (Mt 11, 27). Difícilmente podemos imaginar que faltara esta expresión en la oración diaria de Jesús, en las tres horas tradicionales.

Aparece entonces una nueva forma de orar. Jesús habla con su Padre con la sencillez, el cariño y la seguridad del hijo hacia su padre. La característica de esta actitud es que se ve dominada por el sentimiento de gratitud. Fuera del tiempo de la pasión, sólo se nos ha recogido de forma detallada una oración de Jesús, que constituye una acción de gracias en medio del fracaso (Mt 11, 25s). Esta nota fundamental encuentra también eco en Jn 11, 41, en donde Jesús le da gracias al Padre incluso *antes* de verse escuchado. Hay una razón profunda para esta preponderancia de la acción de gracias: «En el mundo que va a venir cesarán todos los sacrificios, (pero) el sacrificio de acción de gracias perdurará eternamente; cesarán igualmente todas las confesiones, pero la de acción de gracias permanecerá eternamente»: así nos habla una hermosa sentencia de la época tannaítica[37]. En la acción de gracias de Jesús se actualiza ya ahora la realeza de Dios.

36. *Eli* (Mt 27, 46) es más antiguo que *elôi* (Mc 15, 34), como demuestra la confusión con el nombre de Elías. El TSal 22, 2 trae igualmente el término *êlî*.
37. Pesiq 79a, 17-19 (ed. S. Buber, 1868), siglo I-II p.C.

b) *En la iglesia primitiva*

El cuadro que nos ha ofrecido la contemplación de los evangelios se presenta de nuevo a nuestros ojos cuando dirigimos nuestra vista a la comunidad primitiva. También aquí, como en el judaísmo contemporáneo y en la vida de Jesús, las tres horas de oración constituyen una costumbre bien atestiguada. Conviene citar en primer lugar la *Didajé* (8, 3), en donde se dice a propósito del padrenuestro: «Tres veces el día tenéis que orar así». Los Hechos de los apóstoles mencionan en dos ocasiones la oración de las tres de la tarde (Hech 3, 1; 10, 3.30). Hay que recordar además a este propósito las afirmaciones de Pablo: cuando dice que ora «continuamente», «sin cesar», «en todo tiempo», «día y noche», no es que aluda a una oración ininterrumpida, sino a la observancia de las horas establecidas. De esta manera es como hay que comprender la «perseverancia en la oración» *(proskarterein tè proseuchè:* Rom 12, 12; Col 4, 2), ya que *proskarterein* significa aquí, como en Hech 1, 14; 2, 46; 6, 14, «observar fielmente un rito».

Por otra parte, la comunidad primitiva no se contenta tampoco con los usos litúrgicos establecidos. Pedro reza al mediodía (Hech 10, 9), o sea, fuera de las horas tradicionales, y la comunidad de Jerusalén pasa en oración toda la noche pidiendo por el apóstol encarcelado (12, 5.12); Pablo y Silas cantan las alabanzas de Dios en la cárcel a media noche (16, 25). Especialmente las vigilias, que prolongan hasta muy tarde e incluso hasta el amanecer la oración de la noche, son de uso frecuente, como demuestran los pasajes en que Pablo habla de sus noches en vela *(agrypniai:* 2 Cor 6, 5; 11, 27). En el 6, 18 invita a velar *(agrypnein)* en la oración (cf. Lc 21, 36: «Estad despiertos *[agrypneite]* y pedid fuerza en todo momento...»). La vigilia pascual, esto es, la liturgia de intercesión por Israel en la noche del 14 al 15 de Nisán, se remonta a una época muy antigua: tenemos un indicio de ello en la celebración nocturna de la pascua de los cuartodecimanos, en donde se rezaba por Israel aguardando el retorno del *Kyrios* (Señor) en medio de la noche[38].

Por lo que se refiere a las oraciones que recita la comunidad primitiva en las tres horas tradicionales, también en este caso se rompió con la costumbre judía siguiendo el ejemplo de Jesús. Así se ve por la forma tan extraña, incluso enigmática, como se cita a Dt 6, 5 en los tres primeros evangelios:

38. Cf. J. Jeremias, *La última cena*, Madrid 1980.

Mt 22, 37	Mc 12, 29 s. 33	Lc 10, 27
	[29] Escucha *(Shemá)*, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor,	
Tú debes amar al Señor tu Dios con todo tu corazón *(kardia)*, con toda tu alma *(psychè)* y con todo tu espíritu *(dianoia)*.	[30] y tú debes amar al Señor tu Dios con todo tu corazón *(kardia)*, con toda tu alma *(psychè)*, con todo tu espíritu *(dianoia)* y con toda tu fuerza *(ischys)*...	Tú debes amar al Señor tu Dios con todo tu corazón *(kardia)*, con toda tu alma *(psychè)*, con toda tu fuerza *(ischys)* y con todo tu espíritu *(dianoia)*.
	....	
	[33] Amarlo con todo su corazón *(kardia)*, con toda su inteligencia *(synesis)* y con toda su fuerza *(ischys)*	

Lo que impresiona ante todo en estos cuatro pasajes es que todos ellos difieren considerablemente del texto veterotestamentario:

Dt 6, 5	LXX Dt 6, 5	Mc 12, 30	Mc 12, 33	Mt 22, 37	Lc 10, 27
lebab	{ *kardia* / *B^{resc r}* *dianoia* }	*kardia*	*kardia*	*kardia*	*kardia*
nephlesh	*psychè*	*psychè* *dianoia*	*synesis*	*psychè* *dianoia*	*psychè*
m^{e}od	{ *dynamis* / *allos: inschys* }	*ischys*	*ischys*		*ischys* *dianoia*

Este cuadro indica cómo la formulación tripartita del original bíblico ha sido sustituida en Mc 12, 30 así como en Lc 10, 27 por un esquema de cuatro miembros; además, incluso en donde se ha conservado la estructura ternaria, los términos son diferentes. Y todavía resulta más sorprendente que las cuatro citas hechas por los sinópticos sean claramente divergentes: de las cuatro no hay ni una sola igual a otra, y ni siquiera Marcos vacila en yuxtaponer la fórmula trimembre (Mc 12, 33) a la cuatrimembre (Mc 12, 30). Pero esta diversidad se convierte en un verdadero enigma cuando se piensa que no se trata de un texto cualquiera, sino de un texto litúrgico importante, del texto que se encuentra en el corazón mismo de la fe judía: el comienzo del credo que se recitaba dos veces cada día. Es extraño que esta problemática se les haya escapado ordinariamente a los exegetas. El único que la ha observado, al menos por lo que yo sé, ha sido T. W. Manson,

que ha tenido el coraje de confesar: «El texto de Mc 12, 29-30 (Dt 6, 4-5) plantea un problema muy complejo, que me siento incapaz de resolver» [39]. En mi opinión, sólo cabe una explicación de este hecho: el *Shemá* no era ya para ninguno de los sinópticos un texto litúrgico que se recitara de forma regular [40]. En otras palabras, en todas las iglesias que hablaban en griego, en el tiempo en que se redactaron los evangelios sinópticos (o sea, después de la destrucción de Jerusalén), no se recitaba ya el *Shemá*. Pero entonces, ¿qué oración se rezaba en la iglesia en las tres horas tradicionales? La respuesta nos la da una prescripción formulada en la *Didajé* (8, 3), que ya hemos mencionado; después de la cita del padrenuestro el texto prosigue: «Tres veces al día tenéis que orar de este modo». Así pues, la oración que se rezaba tres veces al día en las horas tradicionales era el padrenuestro.

En cuanto a las oraciones libres que figuraban en esas mismas horas, la novedad de su contenido se deduce de las indicaciones que nos da el apóstol Pablo a propósito de la *mneia*, la oración de intercesión habitual (1 Tes 1, 2; Flp 1, 3-6; Rom 1, 9-10); en ella incluye no sólo a sus propias comunidades, sino también a otras que no ha fundado él: por ejemplo, la de Roma (Rom 1, 9-10) y la de Colosas (Col 1, 9; cf. 2, 1-3).

Podemos decir en conclusión: tanto la oración de Jesús como la de la comunidad primitiva se sitúan en la línea de la tradición litúrgica. Los tres tiempos de la oración diaria se han tomado del judaísmo, pero la vida nueva traída por el evangelio hace saltar el marco rígido de la liturgia, sobre todo por el contenido de las plegarias. Esta novedad se encierra en una sola palabra: ¡*Abba*!

39. T. W. Manson, *The old testament in the teaching of Jesus*: Bulletin of the John Rylands Library 34 (1951-1952) 312-332, aquí 318.
40. A propósito del origen de estas variantes cf. J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*: ZNW 50 (1959) 271-273.

II

Estudios de teología neotestamentaria

4

LA IDEA DEL «RESTO SANTO» EN EL JUDAISMO TARDIO Y EN LA PREDICACION DE JESUS [1]

1. «Pero yo quiero que sobrevivan siete mil en Israel; a saber: toda rodilla que no se haya doblado ante Baal; y toda boca que no haya besado su imagen» (1 Re 19, 18); este es el *locus classicus* relativo a la promesa del resto. El profeta Isaías es el primer gran teólogo de la idea del resto[2]. El hecho de que sobreviva un resto es pura gracia de Dios, tal como él lo predica. «Si Yahvé de los ejércitos no nos hubiera dejado un resto, hubiéramos sido como Sodoma; igual que Gomorra» (Is 1, 8 s). El resto son los creyentes: «El que crea, no será destruido» (Is 28, 16), así dice la inscripción grabada en la piedra angular preciosa, que resiste la embestida de las olas destructoras. El resto son

1. ZNW 42 (1949) 184-194. El presente trabajo fue escrito antes de que se descubrieran el monasterio y los escritos de la comunidad de Qumrán, comunidad a la que, con la mayoría de los investigadores, considero perteneciente al movimiento esenio. Los antiguos relatos sobre este grupo del judaísmo tardío (sobre todo los de Filón y Josefo) han recibido mediante esos escritos un fondo histórico concreto (y simultáneamente algunas rectificaciones muy valiosas). Por otra parte, se ha demostrado también que el Documento de Damasco es qumránico. Por todas estas razones, todo lo dicho entre las páginas 96 s y 104 siguiendo los relatos de los esenios (no qumránicos) y el Documento de Damasco, habría de presentarse hoy día, a la vista de los nuevos hallazgos, dentro de un marco general, en una visión común y total, y surgirían así algunas cosas que deberían ser corregidas (por ejemplo, habría que preguntarse si el no casarse de los esenios, que se atribuía a influjos extrajudíos, no debería entenderse más bien como el haber asumido unas prescripciones que en realidad concernían a los sacerdotes; cf. K.-G. Kuhn, Kumrán 4, RGG[3] V, 1961, 748 s). Con todo, me parece que se podía mantener el presente trabajo en su forma original (con algunos complementos y rectificaciones) porque los testimonios únicos de la comunidad de Qumrán han confirmado en gran manera todo lo que había dicho y, más aún, la imagen general que teníamos formada. Prescindiendo de su modo de vida o reglas de vida, los esenios dan a entender también literariamente *expressis verbis* (שארית CD 1, 4 s; 2, 6; 1 QH 6, 8; 1 QM 13, 8; 14, 8 s; cf. C.-H. Hunzinger, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle* 4 *von Qumran:* ZAW 69 [1957] 149) y mediante numerosas paráfrasis, que quieren ser el resto santo (cf. J. Jeremias, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer. Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen 21,* Göttingen 1962, 22-26).

2. A. Oepke, *Jesus und der Gottesvolkgedanke:* Luthertum 42 (1942) 34 s.

los justos, añade Sofonías: «un pueblo humilde y pequeño» (Sof 3, 12); una comunidad cuyo distintivo es la *sancta paupertas* y cuyo rey es un pobre: «He aquí que tu rey viene hacia ti; justo y compasivo; pobre...» (Zac 9, 9). Este mensaje profético del resto santo determinó en una medida extraordinaria las ideas religiosas del ambiente en que vivió Jesús y la historia del judaísmo tardío.

Una prueba de la precedente afirmación es el movimiento farisaico, que surgió en el siglo II a. C. Hoy sabemos que era erróneo el antiguo modo de considerar a los fariseos como una escuela teológica, o un partido religioso-político o una secta. El fariseísmo no es una escuela teológica ya que es un movimiento de seglares; tampoco es un partido político-religioso, puesto que las cuestiones políticas están totalmente marginadas; tampoco es plenamente una secta, dado que está dentro, y no fuera, de la iglesia del pueblo. ¿Qué pretende el movimiento farisaico? Se trata de comunidades [3] de laicos, claramente delimitadas (en su mayoría son comerciantes, artesanos y campesinos [4]), cuyos guías espirituales eran escribas. La incorporación a la comunidad de un miembro instruido en la ley solamente tenía lugar después de un plazo de prueba de un mes, o bien un año [5]. El número de los fariseos era pequeño; en la época de Herodes había en Palestina solamente «unos seis mil» fariseos [6], dentro de una población total de medio millón, aproximadamente [7]. En el momento de su incorporación, el nuevo miembro se obligaba a observar: 1) prescripciones especiales relativas a la pureza (particularmente el lavado de manos ritual antes de las comidas [8]; y 2) prescripciones (especiales) relativas a los diezmos [9]. Si queremos investigar más profundamente el sentido de esas prescripciones, debemos tener presente que las numerosas prescripciones levíticas relativas a la pureza contenidas en el antiguo testamento, apenas significaban nada en la vida cotidiana de los israelitas [10]; por ejemplo, no necesitaba prestar atención cada día a ver si se había contaminado, en sentido levítico, por el roce con un cadáver o con un hombre ya contaminado en este sentido [11]. Solamente si quería entrar en el atrio de los israelitas del templo [12], o

3. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen ³1962, 280-284.
4. *Ibid.*, 293 s.
5. Tos Demai 2, 12.
6. Josefo, *Antiq.* XVII 42.
7. *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 232.
8. Mc 7, 1 s; Mt 23, 25 s; Lc 11, 39-41.
9. Lc 18, 12; Mt 23, 23; Lc 11, 42.
10. G. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era II*, Cambridge 1927, 76.
11. bRH. 16 b; Sifra Lev 11, 8.
12. Kel. 1, 8; Josefo, *Bell. Jud.* V § 227; *C. Apionem* II § 104.

tomar parte en el sacrificio en Jerusalén[13], tenía que preocuparse de estar puro, en el sentido levítico. Por lo tanto, es completamente falso suponer que las disposiciones de las comunidades farisaicas[14] solamente ponían la mira en encarecer y llevar a cabo las determinaciones de la Torá relativas a la pureza que hubieran sido descuidadas. Más bien se trata de la aceptación libre de prescripciones purificatorias suplementarias que, por lo demás, únicamente obligaban a los sacerdotes, cuando querían comer ofrendas sacerdotales. Así pues las comunidades farisaicas son círculos de laicos que, espontáneamente, se obligaban a seguir las prescripciones sacerdotales relativas a la pureza. Esto significaba una enorme carga suplementaria para la vida cotidiana, pues el sometimiento a las prescripciones sacerdotales purificatorias tenía como consecuencia no solamente que un fariseo debía preservar continuamente sus vestidos y sus comidas de toda impureza[15], realizando continuamente lavatorios rituales[16], sino que significaba sobre todo que cualquier relación comercial y social (especialmente el sentarse a la mesa) con alguien que no fuera fariseo se le volvía extremadamente difícil, casi prácticamente imposible[17]. ¿Cómo llegaron esos laicos a obligarse a las prescripciones sacerdotales purificatorias? ¿qué les impulsó a elevarse a un grado más alto de santidad? Esta es la pregunta decisiva. Podría dar una respuesta el pasaje de Ex 19, 6: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo». ¡Los fariseos pretendían ser el pueblo de Dios sacerdotal! Esta conclusión se confirma por la descripción que la comunidad farisea hace de sí misma. Se llaman a sí mismos los piadosos, los justos, los que temen a Dios, los pobres[18], y con predilección: los פְּרִישַׁיָּא[19], es decir: los separados. Qué querían decir con ello lo muestra la observación de que en el Midrash tannaítico פָּרוּשׁ y קָדוֹשׁ se usan como sinónimos[20]. Quieren ser, pues, los santos, el verdadero Israel. Es decir: el grupo de los fariseos quiere realizar la idea del resto; concretar la sagrada comunidad sacerdotal de Dios. Esa es la apetencia del fariseismo.

El movimiento farisaico se incrustó profundamente en el curso de la historia de Israel, como queda claro si se considera que su significa-

13. Jn 11, 55; Hech 21, 24-26.
14. Billerbeck I, 696 s. También la observancia estricta de la obligación del diezmo podría vincularse al derecho sacerdotal: trataría de preservar a los fariseos de usufructuar ofrendas sacerdotales, es decir: lo santo.
15. Tos Demai 2, 10 s, y *passim*.
16. Mc 7, 3 s.
17. Billerbeck II, 501.509 s.
18. *Ὅσιοι, δίκαιοι, φοβούμενοι τὸν κύριον, πτωχοί* (SalSl).
19. NT, Josefo, Talmud.
20. *Die Pharisäer*, Berlin 1927, 34-41

ción no se agota con su propia actuación en la vida religiosa, la teología y la política; sino que estuvo, y no en último lugar, en que de él salieron una serie de movimientos filiales, que, como ocurre a menudo en la historia, sobrepasaron el principio del movimiento original. Hay que mencionar aquí en primer lugar los grupos de bautizantes. La Tosephta menciona «a los que se bautizan de madrugada [21]; las fuentes eclesiásticas mencionan a los hemerobaptistas («los que bautizan al romper el día») [22]. Estos grupos los conocemos muy imperfectamente porque las noticias que poseemos son sumamente escasas; frente a ellos se empleó la táctica, tan querida en otros tiempos, de pasarlos en silencio. Pero desde que poseemos una discreta colección y valoración de las escasas fuentes, incluyendo las noticias sobre el movimiento del profeta bautizante judío-cristiano Elchasai (que apareció hacia el 116 en Transjordania), podemos esbozar una imagen de esos grupos bautizantes. Vivían en la Transjordania, abundante en agua, y diariamente tomaban un baño de madrugada, ya que el nombre de Dios debía pronunciarse en la oración de la mañana con toda pureza [23]. Así pues, el rito del bautismo diario era para ellos el punto central de su vida religiosa, mientras que rechazaban el culto sangriento. Esos grupos de bautizantes salieron, con toda probabilidad, del movimiento farisaico y sobrepasaron sus prescripciones purificatorias sacerdotales: el grado sumo de limpieza, el baño total, se hizo cosa cotidiana.

De los distintos grupos de bautizantes, el que mejor conocemos es el de los esenios [24]. Se puede probar su existencia con seguridad al final del siglo segundo antes de Cristo: se menciona a un esenio de nombre Judas el año 140 a. C., en la época de Aristóbulo I [25]. Según Filón, en la época de Jesús habían llegado a ser más de cuatro mil [26]. Según Plinio el Viejo, tenían sus mayores colonias en el desierto, es decir: en la región montañosa desértica judía al noroeste del mar Muerto; al norte de Engedi y Masada (es decir: en Qumrán), en absoluta soledad [27]. Sólo después de tres años de noviciado [28] venía la

21. Tos Jad 2, 20.
22. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 a. C.-300 d. C.)*. Gembloux 1935; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 135 s.
23. Tos Jad 2, 20.
24. La crítica fundamental y perspicaz de las fuentes (extraqumránicas) referentes a los esenios hemos de agradecérsela a W. Bauer, *Esenios*, en *Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie*, Suplemento IV, 1924, 386-430. Con todo, los hallazgos de Qumrán muestran que Bauer había menospreciado el valor histórico de las fuentes.
25. Josefo, *Bell. Jud.* I § 78; *Ant.* XIII § 311-313. Sin embargo los esenios habían surgido ya medio siglo antes; cf. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 9-166.
26. Filón, *Quod omnis probus liber sit*, § 75.
27. *Nat. hist.* V, 17,73.
28. Josefo, *Bell. Jud.* II, 137 s.

incorporación a la vida de la orden, que estaba rodeada de un gran secreto[29]. Los esenios formaban, por tanto, una especie de orden monástica: ofrecían a la vista una vida en común de hombres[30]; rechazaban el matrimonio[31]; tenían comunidad de bienes[32], aun sus vestidos blancos de lino[33] eran propiedad de la orden[34] y seguían una distribución de las horas del día estrictamente determinada[35]. Las prescripciones purificatorias desempeñaban un papel especialmente importante. Antes de cada comida tenía lugar un baño completo en agua fría[36]; e igualmente después de tocar a un extraño[37]; incluso el tocar a un compañero de orden de una clase inferior exigía un baño purificatorio[38]. Además se santificaba el sábado estrictísimamente[39]. Los informes de Josefo nos permiten conocer algo del temeroso respeto con que se les contemplaba. Después del trabajo, cuenta Josefo, «se ponen un paño de lino y lavan su cuerpo en agua fría. Después de esa purificación, se dirigen a un edificio especial, en el que ningún estraño puede entrar: purificados, como si se tratase de un santuario, entran en el comedor... Ningún ruido o grito profana la casa... Y el silencio que domina en la casa produce en los que están fuera la impresión de un misterio sobrecogedor»[40]. Se ha discutido mucho el origen del esenismo. Ya el hecho de rechazar el matrimonio está indicando influjos extrajudíos, que por lo demás no se ha conseguido todavía determinar de un modo irrecusable (por muchas hipótesis que se hayan establecido). Pero de lo que no pueda caber duda es de que la exagerada rigidez con la que mantenían los mandamientos del sábado y de la purificación hace referencia a un fariseísmo exaltado como suelo nutricio de este movimiento; tal es, con razón, la opinión casi general de los investigadores[41]. Si el movimiento farisai-

29. Ebd, 139-142.
30. Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 86; Filón apud Eus., *Praep. Evang.* VIII, 11, 5.11.
31. Plinio; Filón apud Eus., *Praep. Evang.* VIII, 11, 14-17; Josefo, *Bell. Jud.* II, 120 s;
32. *Quod omnis probus*, 85 s; Filón apud Eus., *Praep. Evang.* VIII, 11, 4; Josefo, *Bell. Jud.* II, 122 s.125.129 s; *Ant.* XVIII, 21.
33. Josefo, *Bell. Jud.* II, 123.137.
34. Filón, *Quod omnis probus*, 86.
35. Josefo, *Bell. Jud.* II, 129.134.
36. *Ibid.*, 129.
37. *Ibid.*, 150.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, 147.
40. *Ibid.*, 129-133.
41. Ultimamente J. Leipoldt, *Die Mysterien*, en G. Mensching, *Handbuch der Religionswissenschaft* I, Berlin[4] 1948, 32. Más exactamente: el esenismo y el fariseísmo hunden sus raíces en el movimiento casídico de la época de los Macabeos; cf. *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 280.295.

co se distinguía del resto del pueblo, ahora, en el esenismo, esa aspiración de separación llega a su culmen. El movimiento farisaico exigía de todos sus miembros que hicieran el lavatorio ritual de las manos antes de comer; el esenismo radicaliza esa exigencia: hay que tomar un baño completo antes de la comida para alcanzar el mayor grado de pureza que sea posible. El movimiento farisaico obligaba a sus componentes a cumplir las prescripciones sacerdotales purificatorias; también en este punto el esenismo radicaliza: cada miembro de la orden lleva el traje blanco de lino, vestido litúrgico del sacerdote en funciones. El intento farisaico de llevar a cabo el resto sacerdotal, fue continuado por el esenismo, de forma intensiva.

Probablemente habría que mencionar también en nuestro trabajo a las comunidades judías de los terapeutas egipcios. Es muy difícil emitir un juicio, ya que sabemos muy poco de ellos. Debemos nuestros conocimientos a Filón exclusivamente, quien en su escrito *De vita contemplativa* describe una comunidad terapéutica establecida sobre una colina junto al lago Marisch (no lejos de Alejandría)[42]al borde del desierto. También ellos renunciaban a la propiedad[43] y evidentemente también al matrimonio[44]; su modo de vida era espartano; solamente comían después de ponerse el sol[45] y la comida consistía todos los días en pan y sal[46]. Vivían en casitas, que estaban bastante alejadas unas de otras[47]; en cada casa se encontraba una celda (*μοναστήριον*) en la que se dedicaban, en la soledad, a la profundización mística en la Escritura, después de haberse repartido las materias[48]. El sábado tenía lugar una asamblea[49]. Sin embargo se celebraba especialmente el día 50[50]. Se reunían con vestidos blancos[51]; se celebraba una comida común[52] en la que un coro de hombres y mujeres, formando una rueda, cantaban el paso del mar Rojo, según hicieron Moisés y Miriam[53]. Tan cierto como que algunos rasgos (como la rígida acentuación de la ascesis[54] y el adoctrinamiento místico) hacen referencia, también en los terapeutas, a influjos extraños, preferentemente egipcios, así de cierto, es también, por otra parte,

42. Filón, *De vita cont.*, 21 s.
43. *Ibid.*, 13.16.
44. *Ibid.*, 68.
45. *Ibid.*, 34.
46. *Ibid.*, 37.
47. *Ibid.*, 24.
48. *Ibid.*, 25.
49. *Ibid.*, 30.
50. *Ibid.*, 65 s.
51. *Ibid.*, 66.
52. *Ibid.*, 81 s.
53. *Ibid.*, 83-89.
54. Cf., sin embargo, la ascesis de los esenios.

la presencia del núcleo judío: la Torá está en el centro de la vida. Si ahora reflexionamos en que los terapeutas tienen numerosos puntos en común con los esenios [55]; que viven a la orilla del desierto, del que se esperaba que vendría el Mesías; y que en su fiesta, durante toda la noche hasta la salida del sol [56] ejecutaban la danza del éxodo, podría sacarse la conclusión, con todas las reservas, de que nos encontramos ante una comunidad que está esperando el éxodo mesiánico y se santifica para él.

Hay un movimiento, relativo al éxodo, externamente de tipo muy distinto, pero en las líneas esenciales estrechísimamente emparentado con los movimientos descritos, que surge en Jerusalén en las postrimerías del siglo I. En el invierno de 1896-1897 S. Schechter encontró en la trastera de la sinagoga de Esdras, en el Cairo, antiguos fragmentos de escritura de una secta escatológica hasta entonces desconocida; los publicó en 1910 y L. Rost los volvió a editar en 1933 [57]. En tiempos de Herodes el Grande [58] apareció en Jerusalén un hombre, el «investigador de la Torá» (Dama 6, 7; 7, 18) que al estilo de los profetas

55. Ya Filón lo había acentuado. A la semejanza en la vida apartada y solitaria, la renuncia a la posesión de cosas, etc., se añaden otras cosas como, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud (Esenios: Filón, *Quid omnis probus*, 79; Josefo, *Ant.* XVIII, 21. Terapeutas: Filón, *De vita cont.*, 70).

56. Filón, *De vita cont.*, 89.

57. Ediciones más recientes: C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford ²1958; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1964.

58. Las fechas señaladas para el Documento de Damasco oscilan entre el año 200 a. C. y el año 8 d. C. Trataremos de fundamentar muy brevemente la fecha de surgimiento de la secta que propone el texto. El *terminus post quem* puede fijarse por el hecho de que la *halakha* del Documento de Damasco es más reciente que la del Libro de los Aniversarios, redactado hacia el 120 a. C.; el *terminus ante quem* es el año 70 a. C., por la existencia del templo (6, 12). Dentro de ese espacio de tiempo (100 a. C.-70 d. C.) el lenguaje nos permite una primera aproximación. Se trata de un hebreo *premischna* libre de arameísmos así como de barbarismos griegos y latinos; por ciertos detalles muestra que es anterior al nuevo testamento; del mismo modo las numerosas prescripciones de tipo *halakha* remiten a una época no muy anterior a la aparición de Jesús; las numerosas alusiones políticas se acomodan perfectamente con la época de Herodes el Grande (por ejemplo 5, 1 s: «él —el príncipe— no ha de tener muchas mujeres». Herodes tuvo 10 mujeres, entre ellas dos sobrinas). Por todo ello sospechamos que el éxodo tuvo lugar en tiempo de Herodes el Grande; la redacción del texto ofrecido por el manuscrito B tuvo lugar, según 20, 15, lo más tarde 40 años después de la muerte del fundador. Tal vez pudiera confirmar que nuestra suposición no va del todo desencaminada la indicación que hace Efrén, ciertamente algo confusa, pero no por ello carente de valor, en su *Evangelii concordantis expositio*, ed. G. Mösinger, 1876, 287 s: *Saucaei diebus Joannis inchoarunt velut justos a populo se separantes et resurrectionem mortuorum negantes*... Se confunden en este texto los saduceos y los sadoquitas, tal como se llamaban a sí mismos los miembros de la secta de Damasco (Dan 4, 3): el que negaran la resurrección de los muertos se refería a los saduceos, y el alejamiento del pueblo mediante un éxodo se refería a los sadoquitas. Lo importante es la indicación (que se repite en el *Pseudoclem. Rec.* I, 54, que sitúa el surgimiento de la secta de Damasco antes de la aparición de Juan el Bautista. El primero en llamar la atención sobre este importante pasaje fue J. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 117 s). Postdata: Hay que esperar a ver si los nuevos hallazgos palestinenses de manuscritos confirman la ubicación que hemos intentado más arriba del éxodo de la secta de Damasco. No. Mientras algunos investigadores fijan la fecha de mitad del siglo I a. C. para el Documento de Damasco (cf.

incitaba a la penitencia con palabras encendidas. Exigía introducción de la monogamia (4, 20 s) y prohibición del matrimonio, muy extendido[59], con las sobrinas (5, 7 s); mantener estrictamente las leyes de la pureza (10, 10 s; 11, 19 s; 12, 11 s) y del sábado (10, 14 s) ¡Los ángeles punitorios ya están preparados (2, 6)! ¡Apartaos de los hombres de la perdición (6, 14 s)! ¡Manteneos lejos de la perversa riqueza (6, 15)! ¡Cesad de desvalijar a los pobres y a las viudas (6, 16 s)! ¡Ay de aquel que persiste en su encono durante la noche (7, 2 s)! ¡Cada uno debe amar a su hermano como a sí mismo (6, 20 s)! Tales ecos proféticos resuenan a lo largo de toda su predicación. Pero «el maestro de justicia» (1, 11) predica a oídos sordos (8, 12). Sin embargo, Dios ha dejado un resto a Israel, que preservará a la aniquilación (1, 4): los predestinados de Israel (4, 3 s); los señalados, que subsistirán al final de los días (4, 4); los santos (4, 6); la comunidad penitencial (19, 16); la comunidad de la nueva alianza (6, 19; 19, 33 s). Se trata de sacerdotes, levitas, israelitas y prosélitos (14, 3 s) que evidentemente provienen del círculo del movimiento farisaico. Una cita de Amós (Am 5, 26 s) que menciona Damasco, da la consigna para el éxodo mesiánico desde la ciudad del templo, echada a perder, hacia Damasco (7, 13 s)[60]. Allí reside la comunidad que se designa a sí misma expresamente como «el resto» (1, 4 s; 2, 6); en campamentos, como Israel en la época de la peregrinación por el desierto (12, 22 s); como una comunidad de penitencia, que se prepara (19, 35 s; 20, 13 s) guardando estrictamente la ley y ejercitando la justicia social y el amor fraterno, para el día de la majestad de Dios (10, 26). Ellos saben que durante 40 años (¡tiempo de la peregrinación por el desierto!) Dios ejercitará su juicio de cólera (20, 15 s), luego vendrá el Mesías (20, 1) y luego (así termina el escrito de la Comunidad de la Nueva Alianza, que debió de ser escrito por los días de Jesús) «se llenarán de júbilo y se alegrarán y se colmará de alegría su corazón... Dios les perdonará y ellos verán su gozo en su salvación, porque se refugiaron en su santo nombre» (20, 33 s).

Entre los fundadores de estas comunidades del resto surge, un solitario, Juan el Bautista. Anuncia el juicio de cólera de Dios;

J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II, München-Basel 1960, 40 s), parece que por motivos objetivos y paleográficos habría que señalar más bien la fecha del 100 a. C. (cf. G. Jeremias, *o. c.*, 121). La separación o secesión del Maestro de la Justicia y sus discípulos, de la que nos informa el Documento de Damasco, tuvo lugar todavía antes: en la mitad del siglo II a. C.

59. S. Krauus, *Die Ehe zwischen Onkel und Nichte*, en *Studies in jewish literature issued in honor of K. Kohler*, Berlin 1913, 165-175; A. Büchler, *Schechter's «Jewish Sectaries»*: JQR N.S. 3 (1912/1913), 429-485, aquí 437-442; S. Schechter: JQR N.S. 4 (1913/1914) 454 s; V. Aptowitzer, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schriftum* I: HUCA 4 (1927) 207-240, aquí 232-237; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* , 402 s, cf. 246 s; últimamente, G. Jeremias, *o. c.*, 103-105.

60. Se sigue discutiendo si Damasco hay que tomarlo literalmente o si se trata de una palabra para ocultar a Qumrán.

combate la idea, muy extendida, de la elección; destruye la confianza en las primacías raciales o religiosas; incita al bautismo a los que están dispuestos a hacer penitencia. ¿Por qué bautiza? Mediante el bautismo va agrupando el resto, que escapará al juicio de la cólera. Se ve claramente en qué se diferencia esta poderosa y última forma pre-evangélica de la idea del resto con respecto a sus predecesoras. Ni el celo legalista, ni los ritos exagerados de purificación, ni la ascesis, sirven para hacerse miembro de esa comunidad del resto; solamente es importante la conversión. Si añadimos que el grupo de los escribas se llamaba a sí mismo «los restantes», «los puestos a salvo», los «santos»[61], podremos tener una idea general de hasta qué grado tan decisivo estaba marcado el pensamiento religioso del ambiente de Jesús por el concepto del resto y de cómo toda la historia de la religión del judaísmo tardío estuvo determinada por el intento de edificar, dentro de la iglesia nacional, la iglesia voluntaria del resto santo.

2. Sólo con mirar el trasfondo histórico, descrito anteriormente, se advierte lo desacertado de la afirmación siguiente: que habría que considerar como tarea de Jesús el reunir ese resto santo[62]. La verdad es que Jesús se opuso con gran fuerza a todos los intentos de realizar el pensamiento del resto. Casi cada página de los tres primeros evangelios hablan del escándalo, excitación y hostilidad que produjo el que Jesús rechazara las reivindicaciones farisaicas y se consagrara precisamente a aquellos que eran excluidos del movimiento farisaico, es decir: los pecadores y los proscritos. De palabra y por obra expresó que la oferta salvífica es para todos. El sentarse a la mesa con los recaudadores de contribución y los pecadores, que significaba para ellos el perdón, era el anticipo del banquete nupcial; la realización de la comunidad salvífica del nuevo pueblo de Dios. Con no menor claridad el número de los doce expresa que la llamada y las exigencias de Jesús no tienen fronteras y vale para toda la comunidad del pueblo[63]. Jesús no se cansará de decir al grupo de los «santos», de la comunidad farisaica del resto, que tanto para ellos como para los pecadores públicos sólo queda abierto un camino: el evangelio. Por

61. Testimonios a ese propósito ofrece Billerbeck II, 170.469.617; IV, 1.075.

62. K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums*, en *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1927, 258-319; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh 1929, 241 s. Contra ambos está R. Bultmann, *Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19*: Theologische Blätter 20 (1941) 265-279, aquí 272-276; A. Oepke, *Jesus und der Gottesvolkgedanke:* Luthertum 42 (1942) 45 y nota 61.

63. Además de eso, los demás pueblos del mundo, ya que los doce representan el pueblo de Dios de la consumación, época a la que han de pertenecer todos los pueblos; cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart ²1959, 18 y *passim*.

llamar a los piadosos a penitencia, se ganó la enemistad que habría de llevarle a la cruz.

Es muy comprensible que una y otra vez le plantearan a Jesús la pregunta de por qué obraba así[64]. La pregunta procedía de dos frentes distintos. En primer lugar de los fariseos, que encontraban pretexto continuo (Mc 2, 16; Lc 15, 2; cf. 19, 7) en que Jesús tenía trato con los pecadores. Jesús les dio siempre la misma respuesta en sus parábolas, casi de forma monótona. En efecto, casi todas las grandes narraciones de parábolas son respuesta a esa pregunta; justificación del evangelio; apología de lo ilimitado del mensaje. Situaos, dice Jesús por ejemplo ante los que le critican, colocaos en el lugar de los que no tienen trabajo, que sólo encontraron trabajo para una hora, cuyas mujeres e hijos tendrían que pasar hambre si el padre volviera a casa con las manos vacías y a quien un señor bondadoso, gratuitamente, hace que se le pague el salario de todo el día. Ved cómo sus compañeros de trabajo, murmurando, acosan al señor que les dio trabajo y escuchad la respuesta que da a su por qué: «porque yo soy bueno». ¡Así es Dios, así de bondadoso! (Mt 20, 1-15). ¡Sed también vosotros bondadosos; tú, hombre piadoso, alégrate con tu padre cuando estrecha entre sus brazos al hermano perdido que volvió a casa (Lc 15, 11-32)! Así es Dios. El se alegra de recuperar lo perdido, como el pastor que encontró su oveja; como la mujer que encontró su dracma (Lc 15, 3-10). ¡Ved al juez injusto, ese hombre sin escrúpulos (el que está en el centro de la parábola es el juez y no la viuda[65]), cómo al final ayuda a la viuda! Pues mucho más Dios. Es el Dios de los pequeños. Escucha sus lamentos, pues son sus elegidos y sus necesidades le llegan hasta el corazón. Así es Dios (Lc 18, 2-8a). Tal es la respuesta de Jesús; en último término la única respuesta de Jesús a la pregunta farisaica de por qué acoge a los pecadores y come con ellos: porque Dios es así; así de bondadoso.

Desde otro frente se le plantea a Jesús la cuestión (esta vez mucho más seria) de por qué tarda en realizar la promesa profética del resto santo. La parábola de la cizaña que nace entre el trigo está presuponiendo (Mt 13, 24-30)[66] semejante cuestión, nacida evidentemente en el círculo de los discípulos[67]. Jesús se opone rotundamente en esta

64. Para lo que sigue, cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen [7]1965, 124 s.

65. Como lo muestran los versículos 6-8a (El v. 1 a, es una introducción de Lucas, que sitúa incorrectamente a la viuda en el punto central de la parábola).

66. La aclaración del v. 36 al 43 muestra con una abundancia desacostumbrada las propiedades lingüísticas de Mateo; por tanto, parece proceder de él; cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 79; allí se prueba de una manera más detallada aduciendo los documentos 32 [37].

67. 61a. Hoy día yo pensaría más bien en algún tipo de celosos judíos piadosos, que ya no pueden ser identificados más en detalle; cf. *Die Gleichnisse Jesu*, 22.

parábola, aun en contra de sus discípulos, al deseo de instaurar la comunidad del resto. ¿Por qué? Su respuesta es: todavía no ha llegado el tiempo; todavía no ha expirado el plazo de gracia. Cuando llegue, Dios mismo instaurará esa comunidad, separando el trigo de la cizaña. La separación se hará entonces en medio de la comunidad salvífica. Van dos hombres al campo; van dos mujeres al molino (Mt 24, 40 s); a los ojos de los hombres no hay ninguna diferencia, pero el juicio hará patente que uno es hijo de la perdición y el otro es un hijo de Dios. Ahora no se puede decidir todavía quién pertenece al «resto» de la época salvífica; eso sólo depende de uno mismo: «El que se sostenga hasta el fin, será salvado» (Mc 13, 13).

3. Jesús no va a reunir el resto santo, sino a la comunidad salvífica, que abarca a todos, del pueblo de Dios. A pesar de todo, durante el tiempo de su actuación se va a llegar a una escisión[68]. La oposición creciente se desata. Ya no se permite a Jesús predicar en las sinagogas; sus mensajeros son arrojados de los pueblos con insultos y afrentas (Mt 5, 11.44; 10, 23); el señor del país le busca para apresarle (Lc 13, 31), de tal manera que Jesús se ve obligado a dejar temporalmente su patria como un perseguido (Mc 7, 24). «Desde este momento muchos discípulos se apartaron de él y ya no anduvieron más con él» (Jn 6, 66); el confesar a Jesús exige ánimo y estar dispuesto al sufrimiento, mostrándose que muchos no reúnen ambas cosas. Finalmente las autoridades judías rechazan definitivamente a Jesús, entregándole a los paganos para que ejecuten la condena a muerte.

De todo esto resulta por tanto que el círculo existente alrededor de Jesús se hace más pequeño, pero no porque Jesús pretenda instaurar una «comunidad pura» en el sentido farisaico, sino porque los hombres «no quieren». Jesús mismo ha abierto las puertas de par en par, llamando a todos sin excepción, como una gallina acoge a sus polluelos bajo sus alas, «pero no habéis querido» (Mt 23, 37). La universalidad del llamamiento permanece hasta el fin: «Todos[69] son llamados» y no depende de Jesús el que pocos sean escogidos (Mt 22, 14). Y

68. Por ejemplo Mc 4, 11. Este *logion*, que sólo merced a la palabra clave *παραβολή* llegó a su ubicación actual, podría referirse desde un principio a toda la predicación de Jesús (no solamente a sus parábolas) y pertenecería, a la vista de la dura contraposición entre los discípulos y los de fuera, a la época que siguió a la confesión de Pedro. Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 9-14.

69. La palabra *πολλοί* del *logion* Mt 22, 14: *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δέ ἐκλεκτοί* es una antigua *crux interpretum*. Se solucionaría reconociendo que *πολλοί* de Mt 22, 14 tiene un significado incluyente, como ocurre a menudo en las lenguas semitas (los muchos; la gran masa; la multitud; todos) exactamente igual que en la frase de 4 Esd 8, 3, construida de un modo análogo: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*. En ese caso hay que traducir la palabra *multi* de modo incluyente: todos. Cf. J. Jeremias, *πολλοί*, en ThW VI, 1959, 536-545.

permanece también la universalidad del don salvífico: «en lugar de muchos», es decir: en lugar de la multitud abandonada a la muerte, entregó su vida a la muerte (Mc 10, 45); «por muchos» [70] derramará su sangre (Mc 14, 24).

Sin embargo la comunidad salvífica no será aplastada a causa del reducido número de sus miembros, ya que es la hora apocalíptica. En esta hora apocalíptica (hora de la última tentación, del último ataque satánico) la existencia del resto santo no es la de un ser arrinconado. Al contrario, la comunidad santa, aun cuando su número sea exiguo, se alza como signo de Dios en medio de un mundo que camina hacia el juicio de Dios (Mt 5, 14). Por medio de esta comunidad salvífica (en la que ya ahora está realizando Dios su nueva creación y que ya ahora se santifica puesto que él la regala ya ahora los dones salvíficos del tiempo de salvación: pan de vida; espiación de los pecados; ayuda en la tentación final [Lc 11, 3 s]) llama Dios a todos por última vez, dentro de este plazo de misericordia, a la salvación: «¡si este día entendieras el mensaje de paz!» (Lc 19, 42).

70. De la referencia a Is 53 resulta que el *πολλοί* de Mc 10, 45; 14, 24 tiene significado incluyente.

5

CARACTERISTICAS DE LA *IPSISSIMA VOX* DE JESUS [1]

El testimonio que da de Cristo el cuarto evangelio está condicionado en parte por la situación interna y externa de la iglesia del Asia Menor a finales del siglo I. Se trata de algo evidente. Por eso, cuando analizamos los discursos del evangelio de Juan, chocamos continuamente con el mismo estado de cosas: las palabras de Jesús que vienen de la tradición anterior se desarrollan a la manera de un *Midrash* homilético, bajo la forma de un himno en prosa. Pues bien, puede afirmarse también válidamente, aunque en una medida más restringida, que ciertos rasgos de los evangelios sinópticos revelan una redacción postpascual. Estas consideraciones han hecho brotar un gran escepticismo casi por todas partes: ¿seremos capaces de remontarnos, en particular, a la *ipsissima vox* de Jesús? En consecuencia, siente uno la tentación de resignarse con esta constatación: los evangelios nos presentan el *kerigma* —sería más exacto decir la *didajé*— de la iglesia primitiva.

Pero este escepticismo no hace justicia a la realidad histórica; lo podemos comprobar no sólo en cuanto al fondo, sino también en cuanto al lenguaje y al estilo. En efecto, los *logia* de Jesús presentan ciertas particularidades que hemos de considerar como sus expresiones favoritas, ya que figuran independientemente una de otras en las diversas capas de la tradición. *Abba* y *amen* son los rasgos de lenguaje más característicos de la *ipsissima vox* de Jesús. Ya que hemos dicho lo esencial sobre el término *abba*, nos limitaremos ahora a exponer el empleo de *amen* en los evangelios.

Como es bien sabido [2], en los cuatro evangelios aparece un nuevo uso de la palabra *amen*, que no posee ningún equivalente en el

1. *Synoptische Studien Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, München 1954, 86-93. Este artículo ha sido reelaborado y hemos suprimido aquí el primer apartado sobre *abba*, cuyo contenido ha sido desarrollado anteriormente.

2. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, Leipzig 1898; Id., *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 27 s; Billerbeck I, 242-244; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 155; H. Schlier, *Amen*, en TWNT I (1933) 339-342.

conjunto de la literatura judía ni en los demás escritos del nuevo testamento. Mientras que según las costumbres judías la palabra *amen* servía para ratificar, reforzar y hacer propias las palabras de otro [3], en la tradición de los *logia* de Jesús se utiliza sin excepción este término para introducir y reforzar su propio discurso. Se trata siempre de las fórmulas: *amen legô hymin (soi)* (en verdad os [te] digo) en los sinópticos, *amen, amen legô hymin (soi)* (en verdad, en verdad os [te] digo) en Juan. Se encuentran 13 veces en Marcos, 30 en Mateo (+Mt 18, 19 var.), 6 en Lucas y 25 en Juan. Este *amen* no responsorial nos pone entonces en presencia de una forma de expresarse totalmente nueva, limitada estrictamente a los evangelios, e incluso dentro de ellos a las palabras de Jesús. Este *amen* ocupa allí el lugar de las afirmaciones bajo juramento, cuya utilización combate Jesús en Mt 5, 33-37 como profanación del nombre de Dios; sería todavía más tentador ver en esta fórmula *amen* una réplica de la que acreditaba a los profetas: «Así habla el Señor» y en la que se evitaría el empleo del nombre de Dios [4].

Se plantea una sola cuestión: ¿es verosímil que la tradición haya añadido ocasionalmente este *amen* a las palabras de Jesús? En favor de esta hipótesis podría señalarse lo siguiente: Mateo presenta esta expresión dos veces más que los paralelos de Marcos (Mt 19, 23; 24, 2); además, en los 25 textos joánicos se puede reconocer una fórmula estereotipada y tradicional en la iglesia primitiva. Pero, en primer lugar, hay que prescindir aquí de Juan, ya que en él la reduplicación constante del *amen* representa un uso especial. En la tradición sinóptica observamos por el contrario una tendencia cada vez mayor a suprimir o a traducir esta fórmula *amen*. Esta tendencia se introdujo ya en Marcos, tal como lo demuestra la comparación de Mc 6, 4 con Lc 4, 24 (donde se encuentra *amen legô hymin)* [5]. En Mateo se refuerza aún más esta tendencia. De los 13 *amen* que Marcos le ofrecía, ha aceptado solamente 10. Por otra parte, mientras que las palabras *legô hymin (soi)* se conservan en Mateo, *amen* es traducido por *nai* (sí) [6] o sustituido por *plèn* (ciertamente) [7], *dia touto* [8] (por eso), e incluso por

3. En Jer 28, 6 igualmente: «El profeta Jeremías dijo: ¡*Amén*!, así lo haga el Señor», el *amén* tampoco se usa para reforzar de antemano las propias palabras de Jeremías, sino que responde a lo que acaba de decir el profeta Ananías de Gabaón. La misma observación vale para Sota II, 5. «Responder con un *amén* a la bendición que acaba de pronunciar uno mismo era considerado como una falta de educación»: G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 27.

4. T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1939, 207.

5. Es sumamente improbable que el *amén* en Lc 4, 24 pueda ser un añadido, dada la tendencia de Lucas a evitar el empleo de esta palabra.

6. Mt 11, 9.

7. Mt 11, 22.24 (cf. 10, 15 [26, 64]).

8. Mt 12, 31 (cf. Mc 3, 28).

de[9] (simple partícula de transición); en tres ocasiones tenemos simplemente *kai* (y) en vez de toda la fórmula *amen legô hymin*[10]. Lucas va más lejos todavía. De los cinco *amen* con que se encontró en los materiales procedentes de Marcos, aceptó solamente tres; en total sólo conserva seis veces el *amen* (tres veces en los pasajes comunes con Marcos[11] y otras tres en pasajes propios)[12]; traduce *amen* por *nai* (sí)[13], *aléthôs* (verdaderamente)[14], *ep'alètheias* (en verdad)[15], lo sustituye por *gar* (pues)[16] o lo suprime[17]; en varias ocasiones toda la expresión *amen legô hymin* es sustituida por un simple *kai* (y)[18], *de* (simple partícula de ilación)[19], *plèn* (también)[20], *plèn idou* (sin embargo)[21], o queda suprimida pura y simplemente[22]. En virtud de todo lo dicho se impone una cuestión: si se encuentra *legô hymin (soi)* en toda una serie de textos sinópticos, ¿no será esto una señal de que en su origen figuraba un *amen*, que luego desapareció o fue sustituido por otra fórmula? Esta pregunta puede hacerse aun cuando no haya ningún texto paralelo que recoja ese *amen*, como en el caso de los pasajes mencionados anteriormente; se trata en gran parte de materiales propios de tal evangelista y, por consiguiente, de *logia* para los que no se tiene ningún término de comparación[23]. Pues bien, solamente en Juan es donde el movimiento cambia de dirección y donde el doble *amen*, con sus acentos litúrgicos, se extiende a un terreno todavía mayor. Como la iglesia primitiva conservó en sus reuniones de culto la costumbre judía de apropiarse por medio del *amen* de las palabras

9. Mt 26, 29 (cf. Mc 14, 25).
10. Mt 12, 32 (cf. Mc 3, 28); 12, 39; 16, 4 (cf. 8, 12).
11. Lc 18, 17.29; 21, 32.
12. Lc 4, 24; 12, 37; 23, 43.
13. Lc 7, 26; 11, 51 (cf. Mt 23, 36); 12, 5.
14. Lc 9, 27 (Cf. Mc 9, 1); 12, 44 (cf. Mt 24, 47); 21, 3 (cf. Mc 12, 43).
15. Lc 4, 25 (cf. v. 24).
16. Lc 22, 16.18 (cf. Mc 14, 25).
17. Lc 7, 9 (cf. Mt 8, 10); 7, 28 (cf. Mt 11, 11); 10, 12 (cf. Mt 10, 15); 10, 24 (cf. Mt 13, 17); 12, 59 (cf. Mt 5, 26); 15, 7.10 (cf. Mt 18, 13); 22, 34 (cf. Mc 14, 30).
18. Lc 11, 29 (cf. Mc 8, 12); 12, 10 (cf. Mc 3, 28).
19. Lc 16, 17 (cf. Mt 5, 18); 22, 28 (cf. Mt 19, 28).
20. Lc 10, 14 (cf. Mt 10, 15).
21. Lc 22, 21 (cf. Mc 14, 18).
22. Lc 13, 25 (cf. Mt 25, 12); 17, 6 (cf. Mt 17, 20).
23. Se trata de los siguientes pasajes, sin que sea posible decidir sobre ninguno de ellos: Mc 9, 13; 11, 24 (cf. v. 23); Mt 5, 20; 6, 25.29; 8, 11; 12, 6.36; 16, 18; 17, 12; 18, 10; 19, 9 (21, 43); 23, 39; Lc 7, 47; 11, 8.9; 12, 4 (cf. v. 5); 12, 8.22.27; 13, 24.35; 14, 24; 16, 9; 17, 34; 18, 8.14; 19, 26.40; 22, 37. Hay que comparar especialmente las conclusiones de las parábolas en Mateo cuando van introducidas por *amen legô hymin (soi)* (Mt 5, 26; 21, 31; 25, 12; cf. 25, 40.45), y en Lucas, cuando se encuentra solamente *legô hymin* (Lc 11, 8; 13, 24; 14, 24; 15, 7.10; 18, 8.14; 19, 26). Es probable que Mateo conserve aquí la tradición más antigua, ya que el empleo de *legô hymin* sin más es una característica propia de Lucas.

del otro[24] y como después de pasar al mundo helenista había ido ya suprimiendo cada vez más durante varios decenios el *amen* en la tradición de las palabras de Jesús, podemos sacar la siguiente conclusión: ese *amen* no debió ser añadido más que en algunos casos aislados[25].

Este resultado encuentra su confirmación cuando se examina el contenido de los trece *logia* del evangelio de Marcos en donde aparece el *amen legô hymin;* todos ellos, sin excepción, presentan rasgos arcaicos, como la fuerte tensión hacia la escatología o el carácter agudo de oposición al fariseísmo:

Mc 3, 28:	el pecado imperdonable
8, 12:	negación de un signo
9, 1 :	varios de los presentes no morirán antes de la parusía
9, 41:	el vaso de agua fresca
10, 15:	sólo los que se hagan como niños entrarán en el reino
10, 29:	la retribución al ciento por uno
11, 23:	la fe que mueve las montañas
12, 43:	la ofrenda de la pobre viuda es la mayor
13, 30:	esta *genea* (generación) no pasará sin que todo ocurra
14, 9 :	en el juicio final el gesto de esta mujer se mencionará ante el trono de Dios para que Dios se acuerde de ella y le dé su gracia[26]
14, 18:	uno de vosotros me entregará
14, 25:	la «declaración de abstinencia»[27]
14, 30:	anuncio de la negación de Pedro.

Este aspecto arcaico caracteriza igualmente a las 18 sentencias con *amen* que figuran entre los *logia* de Mateo sin que se encuentren en Marcos: Mt 5, 18 (que probablemente hay que relacionar con las profecías, concretamente con los anuncios veterotestamentarios de la pasión); 5, 26; 6, 2.5.16; 8, 10; 10, 15.21; 11, 11; 13, 17; 18, 13.18; 21, 31; 23, 36; 24, 47; 25, 12.40.45[28].

Así pues, las sentencias precedidas del *amen* constituyen un caso en donde aparece una nueva forma de expresarse, completamente singular; también aquí se trata no sólo de un lenguaje nuevo, sino de

24. 1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20; Ap 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20; Justino, *Apología* I, 65, 3; 67, 5. Bastará una observación para ver con qué energía ejerce su influencia la tradición litúrgica: el *amen* de la iglesia, con su propio colorido, salió de la liturgia sinagogal, para la que vale esta regla: «A quien prolonga el *amen*, Dios le prolonga la vida» (bBer 47a, sentencia de Ben'Azzai, hacia el 110 d. C.).

25. Mt 19, 23; 24, 2.

26. Como fundamento de esta interpretación del pasaje cf. nuestro artículo *Markus 14, 9:* ZNW 44 (1952-1953) 103-107, reelaborado en *Abba*, Göttingen 1966, 115-120.

27. Cf. J. Jeremias, *La última cena*, Madrid 1980.

28. ¿Hay que contar Mt 19, 28 como un 19.º *logion*? No es seguro, ya que el *amen legô hymin* que figura aquí podría venir de Mc 10, 29; Mt 18, 19 constituiría una vigésima palabra de Jesús, si se considera como primitiva la lectura que trae *amen*. Los materiales propios de Lucas ofrecen solamente tres sentencias que traen *amen:* Lc 4, 24; 12, 37; 23, 43.

una realidad nueva. Lo mismo que en el caso de *abba*, podemos afirmar con razón que nos encontramos con una palabra que lleva indudablemente el cuño de la *ipsissima vox* de Jesús.

Para terminar, conviene enumerar algunas particularidades de la tradición evangélica que caracterizan al lenguaje propio de Jesús, en virtud de su presencia regular en las diferentes capas de la tradición, como también de su singularidad o de su frecuencia respecto a las fuentes históricas de la época: las parábolas[29], el género de ritmo utilizado (dos acentos para las afirmaciones capitales, tres acentos para las frases interesantes de la predicación, la *quina* (3 + 2 acentos) para los pasajes que revelan una violenta agitación interior[30] y el empleo de la voz pasiva, curiosa por su frecuencia, para evitar la mención del nombre de Dios. En cuanto al paralelismo antitético[31] y los *logia* relativos al reino de Dios[32], requerirían estudios comparativos detallados con la literatura de la época.

POST SCRIPTUM (1972)

Numerosos ensayos recientes han creído que era posible demostrar que el *amen* de Jesús no responsorial (destinado a corroborar una respuesta) sino introductorio (para anunciar una afirmación) habría sido ya utilizado en el judaísmo, pero la verdad es que no han conseguido probarlo.

H. Bietenhard, *Amén*, en L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* I, Salamanca 1980, 108, ha señalado un *ostrakon* interesante, de alrededor del 600 a. C.[33], en el que se lee: «Amén, yo soy inocente». Pero este autor no ha observado que, en el contexto, este *amen* viene a confirmar una declaración del escritor y que se trata por consiguiente de un *amen* responsorial («Mis hermanos responderán en mi favor: *Amén*, yo soy inocente»).

V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte «Wahrlich, ich sage euch»*, Zurich-Stuttgart 1969, 173, ha creído que podían incluirse en el documental cuatro textos rabínicos y los textos de Ap 7, 12; 22, 20, en donde el

29. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 13 s.
30. C. F. Burney, *The poetry of our Lord*, Oxford 1925, 100-146.
31. *Ibid.*, 71-88. Este eminente investigador opina que en el paralelismo antitético (Mt 10, 39 por ejemplo) poseemos las *ipsissima verba*, «más próxima que en cualquier otra sentencia expresada bajo otra forma» (p. 84).
32. A propósito de las expresiones favoritas de Jesús puede consultarse la documentación detallada en J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca 1974, 13-52.
33. Ed. J. Naveh, *A hebrew letter from the seventh century B. C.*: Israel Exploration Journal 10 (1960) 129-139.

amen introduciría una declaración personal. Sin embargo, los cuatro pasajes rabínicos[34] no son realmente más que los paralelos de un sólo texto talmúdico que dice exactamente lo contrario de lo que Hasler deduce: a saber, el *amen* viene siempre como una respuesta a confirmar o a reforzar la declaración de otro. Esto vale igualmente para Ap 7, 12, en donde el *amen* responde a la bendición de 7, 10, de la misma manera que Ap 22, 20b responde a la promesa de vuelta de Jesús de 22, 20a.

K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zun Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede*, Berlin 1970, 3, aunque admite la «imposibilidad de demostrar la existencia de un *amen* al comienzo de frase en la práctica hebrea o aramea», cree haber encontrado dos testimonios en el judaísmo helenista, más concretamente en el Testamento de Abrahán: en el capítulo 8 de la Recensión A (James, p. 85 línea 19), en donde Dios dice a Abrahán: «Amén, yo te digo que te bendeciré ciertamente», y en el capítulo 20 de la Recensión A (James, p. 102, 1.23), donde la muerte le dice a Abrahán: «Amén, amén, te lo digo con toda verdad divina: hay 72 (clases de) muerte». Pues bien, se imponen dos observaciones:

1. Para establecer el origen judío, que él afirma, de estos dos testimonios, Berger debería haber demostrado el del Testamento de Abrahán. La verdad es que no lo ha hecho, contentándose con remitir —sin citar la página— a la introducción de la edición de dicho Testamento por M. R. James[35]. Es evidente que no ha leído atentamente esa introducción; en efecto, James opina que no se trata de un texto judío, sino cristiano. También E. Schürer comparte esta opinión: «Ningún dato permite atribuirle un origen judío»[36].

2. Aun cuando se considera al Testamento de Abrahán como un texto judío, tampoco está clara la precedencia del *amen* (o «*amen, amen*») de los capítulos 8 y 20. Efectivamente, habría que justificar entonces el hecho de que estos testimonios se encuentran sólo en la recensión A (más larga) y faltan en la recención B (más corta). La respuesta a esta cuestión nos la da el último estudio publicado sobre el Testamento de Abrahán[37], donde se demuestra que la recensión A,

34. DtR 7 a 28, 1; NúmR 9 a 5, 27, Midr Teh 89, 4 a 89, 53; 106, 9 106, 48 (resumido aquí); cf. Billerbeck I, 242 s, donde se citan los dos pasajes más importantes jSota 2, 18b y bShebuo 36a (véase además otro ejemplo de *amen* responsorial en Sota 2, 5; cf. Billerbeck I, 243, n. 1.

35. M. R. James, *The Testament of Abraham*, Cambridge 1892.

36. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, Leipzig [4]1909, 338.

37. N Turner, *The «Testament of Abraham». Problems in biblical greek:* NTS 1 (1954-1955) 219-223. Este ensayo presenta los resultados de una tesis profunda, que no se ha impreso todavía.

cuyo más antiguo testimonio data del siglo XIII, es muy probablemente una composición medieval[38] y que, en particular, los rasgos cristianos contenidos en la recensión A se remontan a la edad media, como prueba el vocabulario[39]. En virtud de su ausencia en la recensión B, se sigue que los *amen* de los capítulos 8 y 20 deben colocarse entre esas huellas cristianas. La yuxtaposición de un *amen* simple en el capítulo 8 y de un *amen* doble en el capítulo 20 combina los empleos sinóptico y joánico[40].

Por consiguiente, hemos de atenernos a lo dicho: no es posible encontrar en la literatura judía (ni en textos arameos, ni en textos hebreos o griegos) ningún ejemplo de *amen* introductorio. Este último aparece por primera vez, simultáneamente en 74 ocasiones (59 sin los paralelos), en el nuevo testamento, y entonces se reserva exclusivamente para citar palabras de Jesús.

38. *Ibid.*, 222.
39. *Ibid.*, 221.
40. Las mismas objeciones contra la tesis de K. Berger han sido suscitadas por C.-H Hunzinger, *Spuren pharisäischer Institutionen in der frühen rabbinischen Überlieferung*, en *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 147.

6

CONCIENCIA QUE JESUS TENIA DE SU MISION

1. Παῖς (θεοῦ) en el nuevo testamento[1]

La expresión παῖς (de Dios)[2] aparece raramente tanto en el judaísmo tardío (ThW V, 676, 35-39) como en el nuevo testamento: Mt 12, 18; Lc 1, 54.69; Hech 3, 13.26; 4, 25.27.30. De estos ocho pasajes, uno se refiere a Israel (Lc 1, 54); dos a David (Lc 1, 69; Hech 4, 25) y los cinco restantes a Jesús[3]. Cuando se dice en el *Magnificat* ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ (Lc 1, 54) se hace referencia a Is 41, 8 s LXX: σὺ δέ, Ἰσραήλ, παῖς μου Ἰακώβ, ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἠγάπησα, οὗ ἀντελαβόμην. El empleo del colectivo es propio del antiguo testamento (ThW V, 679, nota 175) y del judaísmo tardío (ThW V, 679, nota 177; 683, nota 213). Del mismo modo que el Sal 12, 6, se aplica al Israel piadoso. Lc 1, 54 tiene también en común con el Sal 12, 6; 17, 21 la resonancia litúrgica. El calificar a David como siervo (de Dios) se halla asimismo en el judaísmo tardío. Como él (ThW V, 679, nota 184), también en el cristianismo primitivo se encuentran testimonios completos en las oraciones: en el *Benedictus*, Lc 1, 69: ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ; en la oración de la comunidad primitiva después de la liberación del apóstol, Hech 4, 25: ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών[4] y en la oración eucarística del cáliz de la Did 9, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι,

1. παῖς θεοῦ D, ThW V (1954) 698-713, reelaborado como consecuencia de la preparación de la segunda edición de la traducción inglesa del artículo παῖς θεοῦ, en W. Zimmerli-J. Jeremias, *The servant of God*, London 1965. Las referencias a las primeras páginas del artículo, que no se han transcrito aquí, se hacen sólo con el número del ThW y número de tomo y página.

2. Se halla por regla general en el nuevo testamento con el pronombre posesivo: ὁ παῖς μου (Mt 12, 18); σου (Hech 4, 25.27.30), αὐτοῦ (Lc 1, 54.69; Hech 3, 13.26) es decir: de Dios.

3. Los cristianos, por el contrario, se llaman δοῦλοι θεοῦ, nunca παῖδες θεοῦ.

4. El texto ha sido cambiado de lugar. Se puede sospechar que ambas palabras πνεύματος ἁγίου son una glosa antiquísima.

πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, es decir, «de lo que habla David, tu siervo» (a saber: en el Sal 80, 9 s) [5]. «David, tu siervo» es, por tanto, una fórmula litúrgica de oración del judaísmo tardío, tomada por el cristianismo primitivo.

Asimismo se trata de un uso lingüístico del antiguo testamento y del judaísmo tardío cuando 1 Clem 39, 4 (=Job 4, 18) llama siervos de Dios a los ángeles; 5 Esd 1, 32; 2, 1 (siglo II d. C) a los profetas y 2, 18 a Isaías y Jeremías (ThW V, 678, nota 174 [ángeles] y nota 167 [profetas]).

a) *Jesús es llamado παῖς (θεοῦ)*

1) Lugar de origen de este título

En el nuevo testamento se llama a Jesús *παῖς (θεοῦ)* en poquísimas ocasiones; a saber: en una cita que se encuentra en Mateo (12, 18 =Is 42, 1) y en cuatro pasajes de los Hechos de los apóstoles (3, 13.26; 4, 27.30). En los cinco casos se trata de una tradición muy antigua.

Por lo que se refiere a Mt 12, 18 se prueba por el carácter de mezcla que tiene esa cita. Mt 12, 18-20 (=Is 42, 1-3) se basa en un texto hebreo [6], pero en su último versículo, repentinamente (Mt 12, 21 =Is 42, 4d) se cita a los LXX [7]. Así pues se hacen visibles dos manos [8], cosa que remite a unos antecedentes de ese texto. El hecho de que la primera mano utilice el texto hebreo nos remite a una esfera lingüística semita.

En lo que concierne a los cuatro pasajes de los Hechos de los apóstoles, la yuxtaposición de *παῖς σου* como calificativo de David (4, 25) y de Jesús (4, 27.30) muestra que Lucas empleó en esa oración de 4, 24-30 expresiones muy antiguas que había tomado del lenguaje litúrgico [9]. El hecho de que limite este calificativo de *παῖς* a Hech 3.4, es

5. R. Eisler, *Das letzte Abendmahl:* ZNW 25 (1926) 6 s ha demostrado de modo absolutamente convincente que tal es el sentido del giro, aparentemente misterioso y enigmático, *ἡ ἁγία ἄμπελος Δαυίδ*.

6. El sentido literal del texto de Mateo se aparta totalmente del de los LXX, cuya interpretación en sentido colectivo de *παῖς* en Is 42, 1 (ThW 5, 682, 17 s) no hubiera permitido la aplicación del pasaje a Jesús.

7. Los LXX tienen para traducir לְתוֹרָתוֹ (Is 42, 4) *ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, lo que tiene que ser una falsa reproducción de *ἐπί τῷ νομῳ αὐτοῦ* (J. Ziegler, *Isaias. Septuaginta XIV*, Göttingen 1939, a propósito de este pasaje). En Mateo *(τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)* se repite el error de los LXX.

8. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart [6]1963, 402; el mismo Mateo parece citar por los LXX.

9. J. C. O Neill, *The theology of Acts in its historical setting*, London 1961, 135 (de modo parecido a M. J. Wilcox).

decir, a la descripción de la comunidad primitiva, permite conocer que era consciente de la antigüedad de ese título[10].

Sin embargo se puede suponer que el calificativo de Jesús como *παῖς ϑεοῦ* se halla en la base de otros pasajes del nuevo testamento. Habría que mencionar en primer lugar la voz que se oyó en el bautismo (Mc 1, 11 par) y la que se oyó en la transfiguración (Mc 9, 7 par). La comparación de Mc 1, 11 = Lc 3, 22[11] par, Mt 3, 17 con Is 42, 1 (citado según Mt 12, 18):

Mc 1, 11 par	Is 42, 1 según Mt 12, 28
σὺ εἶ (οὗτός ἐστιν Mt) *ὁ υἱός μου*	*ἰδοὺ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα,*
ὁ ἀγαπητός,	*ὁ ἀγαπητός μου*
ἐν σοὶ (ᾧ Mt) *εὐδόκησα*	*ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου·*
(cfr. Mc 1, 10 par: *τὸ πνεῦμα... καταβαῖνον εἰς αὐτόν)*	*ϑήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ᾽ αὐτόν*

ha hecho surgir ya desde hace tiempo la pregunta de si el *υἱός μου* de las voces del bautismo y la transfiguración no se remontará a *παῖς μου* (así los LXX, Is 42, 1). En este caso Mc 1, 11 par; 9, 7 par no sería una cita mezclada del Sal 2, 7 e Is 42, 1, sino que originariamente sólo se habría citado Is 42, 1 (HT) y el *παῖς μου* de doble interpretación (1. «mi siervo»; 2. «mi hijo») habría sido interpretada como *υἱός μου* en la esfera helenística, donde ya tempranamente se evitó el calificar a Jesús como *παῖς ϑεοῦ*, aun antes que Marcos[12].

Diversas observaciones hacen sospechar que la voz del bautismo originalmente se ajustaba totalmente a Is 42, 1. Primera: la voz celestial de Mc 1, 11 quiere significar evidentemente la comunicación del espíritu (Mc 1, 10) como cumplimiento de la Escritura[13]. Como ocurre tan a menudo en las citas del antiguo testamento, por ejemplo en la literatura rabínica, se está pensando al mismo tiempo en la continuación de la cita: *ϑήσω*[14] *τὸ πνεῦμά μου ἐπ᾽ αὐτόν* (Is 42, 1 según

10. O'Neill, *o. c.*, 139.

11. La v. l. occidental a propósito de Lc 3, 22: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (= LXX Sal 2, 7) no es otra cosa que una de las acomodaciones de citas neotestamentarias al texto veterotestamentario (en este caso, supuesto), que el texto occidental ha tomado en numerosos casos y que es precisamente una de sus características. Ejemplos típicos: Mc 15, 34 par; Mt 27, 46, donde el texto occidental ha sustituido la cita aramea del Sal 22, 2 por el texto hebreo de la Biblia.

12. G. Dalmar, *Die Worte Jesu* I, Leipzig ²1930, 227; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921, 57 nota 2; E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn*, Uppsala 1945, 9; O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich ²1958, 11-13. Proceso análogo se registra en el texto de Jn 1, 34, donde el *ὁ ἐκλεκτός* original se transforma en *ὁ υἱός* (ThW V, 687, nota 260); también en este caso se trata de Is 42, 1.

13. G. Dalman, *o. c.*, 227.

14. El perfecto del texto hebreo es traducido en futuro por Mt 12, 18.

Mt 12, 18c) pero no se cita expresamente. Así pues, la voz celestial anuncia que la promesa hecha en Is 42, 1, de comunicación del espíritu, acaba de realizarse. Segunda: si el texto relativo a la voz del bautismo y la transfiguración fluctúa entre *ἀγαπητός* (Mc 1, 11 par; 9, 7 par; Mt 17, 5 y Lc 9, 35, v. 1; 2 Pe 1, 17) y *ἐκλελεγμένος* (Lc 9, 35), es porque probablemente se trata de variantes de la traducción de Is 42, 1, que se interpreta ya como *ἐκλεκτός* (LXX ΣΘ), ya como *ἀγαπητός* (Mt 12, 18). Tercera: según el texto probablemente más antiguo (ThW V, 687, nota 260) Jn 1, 34 reproduce la voz celestial del bautismo[15] con las palabras: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ*. Ahora bien, «escogido de Dios» es un título misiánico que procede de Is 42, 1 (ThW V, 686 s). Jn 1, 34 muestra clarísimamente que la voz del bautismo pudo ser originariamente una cita homogénea de Is 42, 1. Si esto es verdad, quedaría confirmado que el calificativo de Jesús como *παῖς θεοῦ* pertenece a un estrato muy antiguo de la tradición, anterior a Marcos[16].

Otros testimonios indirectos en favor de este título de *παῖς (θεοῦ)* y su gran antigüedad los proporciona probablemente la literatura joánica.

Se trata en primer lugar de Jn 1, 29.36: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* (V. 29: *ὁ αἴρων την ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου)*. Ya antes[17] he hecho notar que la expresión *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* encierra una dificultad en cuanto al contenido y en cuanto a la lengua: 1) el judaísmo tardío desconoce completamente la designación del salvador como cordero; 2) el giro *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* es una concordancia con genitivo totalmente singular. Ambas dificultades quedan solventadas volviendo al arameo, en el que טַלְיָא designa a) el cordero, b) el muchacho, el servidor[18]. Probablemente la expresión *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* se basa en el arameo טַלְיָא דֶאלָהָא (ThW V, 678, nota 164; 679, nota 176) en el sentido de עֶבֶד יהוה[19]; a favor de esta hipótesis está también la referencia de Jn 1, 29b

15. O. Cullmann, *o. c.*, 13, 16; del mismo: *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich [4]1962, 64 s.

16. Las consecuencias que de ahí se siguen son extraordinariamente importantes. No solamente resulta que la voz del bautismo no tiene nada que ver con la entronización real, la adopción, etc., sino que sobre todo se plantea la pregunta de si el título de *παῖς (θεοῦ)* (junto a pasajes como el Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14) tomó parte esencial en la aparición del título mesiánico *ὁ υἱός τοῦ θεοῦ* desconocido para el judaísmo tardío.

17. J. Jeremias, *αἴρω, ἐπαίρω*, en ThW I (1933) 185, 19-32; del mismo autor: *ἀμνός κτλ.*, 342 s.

18. Se encuentran testimonios de טַלְיָא «servidor, siervo, esclavo» en los dialectos arameos occidentales (Midrash palestinense; Talmud palestinense; Targum; dialecto cristiano-palestinense) como puede verse en J. Jeremias 'Αμνὸς τοῦ θεοῦ-παῖς θεοῦ: ZNW 34 (1935) 116 s.

19. C. J. Ball, *Had the 4th gospel en Aramic Archetyp?*: The Expository Times 21 (1909) 92 s; C. F. Burney, *The aramaic origin of the fourth gospel*, Oxford 1922, 107 s; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953, 52; J. Jeremias 'Αμνὸς τοῦ θεοῦ

(ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) al *ebed* de Is 53, 12 (רַבִּים נָשָׂא וְהוּא חֵטְא)[20]. Asimismo el calificativo de Jesús como ἀρνίον en el Apocalipsis podría[21] remitir al mismo טַלְיָא de doble sentido, dada la falta de analogías en el judaísmo tardío. Si esta conjetura es verdadera, el calificativo de Jesús como παῖς θεοῦ procedería de la comunidad primitiva, que hablaba arameo.

La historia de este calificativo en la antigua iglesia proporciona finalmente una confirmación sorprendente de su gran antigüedad[22]. Prescindiendo de tres citas[23] y de los pasajes de los Hechos de los apóstoles, encontramos el calificativo de Jesús como παῖς *(θεοῦ)* solamente en once pasajes y sólo en tres escritos dentro de la literatura cristiana, no judía, hasta el año 170.

Se encuentra: 1) en la *Didajé*, en las antiguas oraciones de antes y después de comer del ágape celebrado antes de la eucaristía[24] (9, 2.3; 10, 2.3) y en la oración de la unción (10, 7 copt.)[25]; en los cinco pasajes se trata de la fórmula estereotipada *διὰ* Ἰ*ησοῦ τοῦ παιδός σου*[26]; 2) en la gran oración eclesial romana de 1 Clem 59, 2-4[27]; 3) en la oración, añadida a la plegaria eucarística de Esmirna[28], del mártir Policarpo, Pol 14, 1-3[29] y en la doxología final del Mart Pol 20, 2[30]. Se trata

— παῖς θεοῦ, 115-123; I. Zolli, *Il nazareno*, Udine 1938, 228-233; W. F. Howard, *Christianity according to St. John*, London 1943, 100 s; G. S. Duncan, *Jesus, son of man*, London 1947, 91, nota 4; O. Cullmann, *Tauflehre*, 16, nota 11; Id., *Urchristentum*, 65 s; Id., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 70 s. A propósito de la reflexión de C. H. D. (en su artículo de ThW I, en el vocablo *ἀμνός*): JThST 34 (1933) de que el Targum reproduce Is עֶבֶד (יהוה) con עַבְדָא (no con טַלְיָא), hay que decir, que ahora טַלְיָא como título del siervo de Dios se ha demostrado en Is 53, 12 si *pal*. Por lo demás recuérdese lo dicho en ThW V, 681, 34 s: desde aproximadamente el año 100 d. C. los judíos que hablaban griego dan un paso brusco de παῖς *(θεοῦ)* a δοῦλος *(θεοῦ)*; no está suponiendo nada contra la hipótesis de que los judíos que hablaban arameo hubiesen hecho un cambio análogo de טַלְיָא a עַבְדָא.

20. J. Jeremias, αἴρω, 185, 25-28.

21. Ciertamente dando un rodeo a través del ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (a causa del las palabras que faltan τοῦ θεοῦ) (Observación de K. G. Kuhn).

22. Fue magistralmente explicada por la brillante investigación de A. von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als «Knecht Gottes» und ihre Geschichte in der alten Kirche*, Actas de Sesiones de la Academia Prusiana de Ciencias 1926, 28.

23. Mt 12, 18; además Bern en el que παῖς κυρίου (6, 1) o παῖς μου (9, 2) han entrado en las citas veterotestamentarias.

24. J. Jeremias, *La última cena*, Madrid 1980.

25. C. Schmidt, *Das koptische Didachem. Fragment des British Museum*: ZNW 24 (1925) 85, cf. 94.

26. Did 10, 3 lee Ἰησοῦ siguiendo la traducción copta.

27. 1 Clem 59, 2: *διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦ*; 59, 3: *διὰ* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου*; 59, 4: *σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ* Ἰ*ησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου*.

28. H. von Harnack, *o. c.*, 221; cf. Bossuet, *o. c.*, 56.

29. Mart Pol 14, 1: *ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ ...*; 14, 3; *διὰ...* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦς* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦ*.

30. 20, 2: *διὰ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς* Ἰ*ησοῦ Χριστοῦ*.

por lo tanto en los once casos de oraciones (exceptuando las fórmulas doxológicas de 1 Clem 59, 4; Mart Pol 14, 1) y de la fórmula litúrgica *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*.

Esta sencilla fórmula de oración es antiquísima[31]. Ya lo está probando la falta de *Χριστός* en los testimonios más antiguos de la fórmula (Hech 4, 30; Did 9, 2.3; 10, 2.3.7)[32] y sobre todo la comprobación de que *διὰ Δαυὶδ τοῦ παιδός σου* (Hech 4, 25) tiene una antigua analogía palestinense[33]. También de los cuatro pasajes de los Hechos de los apóstoles, dos están en una oración (4, 27.30) y uno de ellos presenta asimismo la fórmula *διὰ... τοῦ... παιδός σου Ἰησοῦ* (4, 30). Si examinamos en conjunto los testimonios relativos al título de Jesús como *παῖς (θεοῦ)* sacamos las siguientes conclusiones: 1) en las regiones cristianas no judías, el título *παῖς (θεοῦ)* no fue en ninguna época calificativo usual del Mesías (ya en Pablo no se encuentra); se prefería el calificativo de *κύριος*, Χριστός, *υἱὸς τοῦ θεοῦ;* 2) en la iglesia de los paganos pervivió este título sólo como una fórmula litúrgica, consolidada muy tempranamente, que estaba arraigada en la plegaria eucarística, en la doxología y en la confesión de fe[34].

La época posterior confirma la imagen que nos hemos formado[35]. Παῖς *(θεοῦ)* aparece muy raramente. El título pervive en las oraciones y doxologías; fuera de eso, solamente en los discursos sagrados solemnes. No penetra en el lenguaje dogmático, sino que queda limitada a la liturgia y al lenguaje elevado. A partir del siglo V desaparece completamente *παῖς* como calificativo de Cristo[36].

Si el estudio que hemos hecho sobre este título nos remite, paso a paso, a su gran antigüedad y a Palestina como lugar de origen, la noticia que nos da Epifanio de que los ebionitas *ἕνα θεὸν καταγγέλουσι καὶ τὸν τούτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν*[37] cobra una trascendental importancia. Pero sobre todo la desaparición del título «siervo de Dios», como calificativo del Mesías, en el judaísmo palestinense (ThW V, 680, 13 s) es un testimonio indirecto de que todavía estaba vivo en la cristiandad palestinense el calificativo de Jesús como siervo (de

31. H. von Harnack, *o. c.*, 235, nota 3 se pregunta si la fórmula paulina tan frecuente *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* no será una imitación de *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*.

32. H. von Harnack, *o. c.*, 219 s.

33. Cf. 2 Sam 3, 18: בְּיַד דָּוִד עַבְדִּי : LXX *ἐν χειρὶ τοῦ δούλου μου Δανίδ;* 1 Mac 4, 30: *ἐν χειρὶ τοῦ δούλου σου Δαυid* (con *διά* y acus. Is 37, 35: *διὰ Δανὶδ τὸν παῖδά μου;* con *δοῦλος:* 3 Bas 11.13.32.34; 4 Bas 8, 19; 19, 34; 20, 6; con *ἕνεκεν:* *ψ* 131, 10).

34. 1 Clem 59, 4: *σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου* es una fórmula de confesión.

35. Se halla mucho material reunido en H. von Harnack, *o. c.*, 224-233.

36. *Ibid.*, 236-238.

37. Epifanio, *Haer.* 29, 7, 3. Cf. a este propósito Bossuet, *o. c.*, 56 s, especialmente nota 2.

Dios). Hemos de buscar, pues, en la comunidad palestinense más primitiva el lugar de origen de ese título [38]. En el mundo helenístico fue escandaloso desde el principio, porque parecía que no expresaba suficientemente la majestad del glorificado [39]; por eso, ya el cristianismo judío helenístico (Rom 1, 3) sustituyó *παῖς θεοῦ* por *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

2) Significado de este título

De la llamativa actitud de reserva que tuvo la iglesia de los paganos frente a ese título se deduce ya claramente que el calificativo de Jesús como *παῖς (θεοῦ)* significaba originariamente «siervo de Dios» (no: «hijo de Dios»); reserva que sólo puede estar fundada en el escándalo que producía la vileza del título y también en la yuxtaposición del *παῖς* (de Dios) David y del *παῖς* (de Dios) Jesús en los Hechos de los apóstoles (David: 4, 25; Jesús: 4, 27.30) y la *Didajé* (David: 9, 2; Jesús: 9, 2.3) [40]. Esa yuxtaposición que los Hechos de los apóstoles parecen encontrar inadecuada [41], muestra que nos encontramos ante el nombre honorífico «siervo de Dios», usado en el judaísmo tardío (ThW V, 679, 6 s) para calificar a hombres de Dios extraordinarios [42]. Sin embargo, ya muy tempranamente, cuando se hablaba de Jesús como *παῖς (θεοῦ)*, se estaba pensando en los textos del Deuteroisaías. Así lo muestran las citas de Mt 12, 18; cf. Mc 1, 11, así como la referencia de Hech 3, 13 a Is 52, 13 s [43].

38. Acertadamente visto por Bossuet, *o. c.*, 57.

39. C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*: ZThK 50 (1953) 33; M. D. Hooker, *Jesus and the servant*, London 1959, 109.

40. Fuera de eso, *παῖς θεοῦ* con la significación de «Hijo (niño) de Dios» es extraordinariamente rara en el judaísmo helenístico (ThW V, 677, 2-8).

41. El hecho de que sólo en Hech 4, 27.30 (no 3, 13.26) se encuentre el adjetivo *ἅγιος* junto a Jesús *(ὁ ἅγιος παῖς σου Ἰησοῦς)* podría haber sido motivado por la intención de diferenciar el *παῖς* Jesús del *παῖς* David (4, 25).

42. Así, sobre todo, H. J. Cadbury, *The titles of Jesus in Acts*, en F. J. F. Jackson-K. Lake, *The beginnings of christianity I. The Acts of the apostles* V, London 1933, 367; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1965, sobre 3, 13; M. D. Hooker, *o. c.*, 109 s.

43. Hech 3, 13: *ὁ θεὸς... ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν* (cf. Is 52, 13: *ὁ παῖς μου... δοξασθήσεται)*, *ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε* (cf. Is 53, 2 Peschitta; Hen et. 48, 10); 3, 14: *τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον* (cf. Is 53, 11: *δίκαιον*, ThW V, 686, 6 s) *ἠρνήσασθε*; 3, 18: (Dios) *προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν χριστὸν αὐτοῦ*. Deducimos que Hech 3, 13 se refiere a Is 52, 13 del hecho de que Hech 3, 13 es el único pasaje en los sinópticos y en los Hechos de los apóstoles en el que *δοξάζειν* ha «aclarado» el significado.

3) El cambio de significado de «siervo de Dios» en «hijo de Dios»

En el mundo cristiano proveniente del paganismo, el título *παῖς (θεοῦ)* como calificativo de Jesús adquirió, lo más tardar en el siglo II, la significación de «hijo de Dios».

Este cambio de significado existe ya, con seguridad, en Mart Pol 14, 1: *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου* Ἰησοῦ Χριστοῦ *πατήρ* (como muestra la combinación de *παῖς / πατήρ)* Y 20, 2: *διὰ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς* Ἰησοῦ Χριτοῦ (como muestra la yuxtaposición / con *μονογενής)* [44]. Probablemente[45] se entiende ya *παῖς (θεοῦ)* como «hijo (de Dios)» en 1 Clem 59, 2 s, donde se llama a Jesucristo *ὁ ἠγαπημένος παῖς*, también remite a ese significado de «hijo de Dios» la fórmula *σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ* Ἰησοῦς *Χριστὸς ὁ παῖς σου* (59, 4)[46]. Por el contrario, no es probable que Lucas concibiera *παῖς (θεοῦ)* (Hech 3, 13.26; 4, 27.30) como expresión solemne de «Hijo de Dios» puesto que en 4, 25 entiende la misma expresión como siervo de Dios. Lo cierto es que el cambio de significado de «siervo de Dios» en «hijo de Dios» se fue introduciendo y que no se produjo en todas partes al mismo tiempo[47]. Con más firmeza se mantuvo el significado de «siervo de Dios» en las fórmulas litúrgicas, como muestra la *Didajé*.

La literatura de aquel tiempo nos muestra cuán apropiado al gusto helenístico debió de ser el significado de *παῖς θεοῦ* como «hijo de Dios»; en lo que se refiere al judaísmo helenístico (ThW V, 677, 15 s; 681, 31 s). Para el paganismo helenístico, Corp. Herm. XIII 2: *ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς*, XIII 4: la vuelta a nacer la realiza *ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς;* XIII 14: *θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς*[48]. A

44. Cf. además el grito extático de los profetas mencionado por Celsus: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα* (Orígenes, *Contra Celsum* 7, 9): la alusión a la fórmula trinitaria muestra que aquí *θεοῦ παῖς* tiene el significado de «hijo de Dios».

45. G. Dalman, *o. c.*, 228: «no se puede dudar en absoluto».

46. Nos remontaríamos todavía a épocas anteriores, si fuera cierta la hipótesis de que las palabras *υἱός μου* de la historia del bautismo y de la transfiguración tenían como base *παῖς μου* y que el título *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* surgió de *ὁ παῖς τοῦ θεοῦ*.

47. Los manuscritos de la Vetus Latina a propósito de Hech 3, 13.26; 4, 27.30 nos permiten echar una ojeada a ese proceso: en los cuatro pasajes el *puer* original fue paulatinamente desplazado por *filius* (H. von Harnack, *o. c.*, 218). Además los códices en parte fluctúan; todavía la Vulgata tiene en 3, 13.26; 4, 30 *filius;* por el contrario, en 4, 27 (bajo el influjo de 4, 25) *puer*. En la iglesia occidental el choque con *puer* es «casi tan antiguo como la traducción misma» (H. von Harnack, *o. c.*, 218); ya el texto bíblico de Tertuliano leyó en 4, 27 *filius* (Tertuliano, *De bapt.* 7; *Adversus Praxean*, 28). La versión sir. tiene en los cuatro pasajes, Hech 3, 13.26; 4, 27.30: בר. Muy semejante es la fluctuación del traductor cristiano del 4 Esd para traducir el título mesiánico de *παῖς μου* (ThW V, 680, nota 196).

48. A. D. Nock-A.-J. Festugière (ed.), *Corpus Hermeticum* II, Paris 1945, 201.202.206.

ello se añade que la palabra παῖς tenía adherido algo de arcaico y elegante[49], de tal manera que, por ejemplo, podía calificarse al hijo del César como Καίσαρος παῖς[50]. Con todo, no puede pasarse por alto que en παῖς θεοῦ siempre resuena un eco de vileza; por este motivo el título no pudo abrirse camino en la iglesia de los paganos a pesar del cambio de significado de «siervo de Dios» en «hijo de Dios».

b) *Interpretaciones cristológicas de los vaticinios del Deuteroisaías concernientes al siervo de Dios en el nuevo testamento*

Ya al estudiar las palabras παῖς θεοῦ en el judaísmo tardío (ThW V, 676-698) se mostró que la pura investigación en torno a las palabras, por muy necesaria que sea como base, no conduce todavía al núcleo del problema del siervo de Dios. Para poder hacerse cargo de él, habría que incluir la cuestión relativa a las interpretaciones de los vaticinios del Deuteroisaías referentes al siervo de Dios. Lo mismo puede decirse del nuevo testamento. Comenzaremos a aproximarnos a la cuestión decisiva cuando nos preguntemos: 1) ¿dónde encontramos en el nuevo testamento interpretaciones cristológicas de los vaticinios concernientes al siervo de Dios del Deuteroisaías II?; 2) ¿cuál fue su ubicación en la vida de la iglesia primitiva?

1) Los testimonios

Sorprende el escaso número de pasajes del nuevo testamento en los que se apliquen a Jesús, de modo expreso, palabras del Deuteroisaías referentes al siervo de Dios: Mt 8, 17 (Is 53, 4); 12, 18-21 (Is 42, 1-4); Lc 22, 37 (Is 53, 12); Jn 12, 38 (Is 53, 1); Hech 8, 32 s (Is 53, 7 s)[51]; Rom 15, 21 (Is 52, 15)[52]. Con todo, el limitarnos a las citas expresas nos proporcionaría una imagen falsa[53] y en nuestra cuestión sería

49. H. von Harnack, *o. c.*, 225; en 237 compara nuestra palabra «mujer».
50. Just., *Epit.* 2, 16; cf. Meliton en Eusebio, *Hist. eccles.* IV 26, 7; Athenagoras, supl. 37, 1.
51. En Hech 13, 47: *τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* (= Is 49, 6 LXX) no se puede decir con seguridad si el doble *σε* ha de ser referido a Jesús o a los apóstoles. Sin embargo parece más probable lo segundo a causa de la introducción (*οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος*) y la comparación con Hech 26, 18.
52. La referencia cristológica se halla en el *περὶ αὐτοῦ*.
53. Acertadamente acentuado por H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952, 69.79.85.102.106 y *passim*. Asimismo la limitación acostumbrada a Is 53, dejando a un lado las demás afirmaciones referentes al siervo de Dios en el Deuteroisaías, recorta la imagen falseándola.

una grave falta metodológica, que no siempre ha sido evitada [54]. Pero si se añaden a las citas las referencias directas e indirectas, resulta el siguiente cuadro de testimonios en favor de las interpretaciones cristológicas del siervo de Dios deuteroisaíaco:

a) *Fórmulas y tradiciones anteriores a Pablo.* Hay que citar en primer lugar la antigua confesión de fe de 1 Cor 15, 3-5, que se remonta a un texto primitivo semítico [55] y cuyo *κατὰ τὰς γραφάς* («según la sagrada Escritura») [56] del v. 3, a causa del *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, debe ser referido a Is 53 [57]. Además pertenecen al patrimonio de la tradición (anterior a Pablo) que hace referencia a Is 53 los siguientes testimonios: las palabras de la cena, formuladas litúrgicamente [58] de 1 Cor 11, 23-25 [59]; la fórmula cristológica, construida con un esquemático *parallelismus membrorum*, de Rom 4, 25 [60]; el himno crístico de Flp 2, 6-11 [61]; la confesión de fe de Rom 8, 34 [62]; las palabras referentes al precio del rescate de 1 Tim 2, 6; la fórmula *ὑπέρ* tan frecuente en Pablo, con sus variantes, y finalmente el giro (unido en todos los pasajes a la fórmula *ὑπέρ) παρ έδωκεν ἑαυτόν* (Gál 1, 4, 2, 10; Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14) [63]. También se puede aceptar el carácter tradicional de vinculación con Is 53 a Rom 5, 16 *(πολλοί)* 19 *(οἱ πολλοί)* a la vista del empleo de HT [64] y a Rom 10, 16 (– Is 53, 1 LXX) teniendo a la vista Jn 12, 38; es incierto en Rom 8, 32, porque

54. Así por ejemplo M. D. Hooker, *o. c.*, por limitarse a las citas expresas y al aspecto del *vicarious suffering* procedente de Is 53, se ve obligado a afirmar, que ni Jesús ni la cristiandad primitiva habían dado especial importancia a las afirmaciones referentes al siervo de Dios del Deuteroisaías desde el punto de vista cristológico. En contra está, con razón, E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1963, 220-224.

55. J. Jeremias, *La última cena.* Para mí ya no es seguro que la fórmula sea traducción de un proto-texto semítico, a causa del *κατὰ τὰς γραφάς* y del *χριστός* sin artículo. Si es cierto que su origen viene del cristianismo judío.

56. G. Schrenk, *γράφω κτλ.*, en ThW I (1933) 751, 34 s.

57. Lohmeyer, *Gottesknecht*, 39; O. Cullmann, *Christologie*, 76.

58. J. Jeremias, *La última cena.*

59. Sobre su referencia a Is 53 cf. *infra*, 274 (fórmula *ὑπέρ*).

60. *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* en Rom 4, 25a corresponde exactamente a Is 53, 5b Targ. אִתְמְסַר בַּעֲוָיָתַנָא; por el contrario Is 53, 12 LXX (*διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη*) se aparta tanto en el vocabulario (*αὐτῶν*) de Rom 4, 25. A propósito del carácter prepaulino de la fórmula, cf. H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1933, ad. loc.; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh [5]1948, 223; R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, 70-71.

61. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil, 2, 5-11*, Darmstadt 1961. ha demostrado el carácter prepaulino de Flp 2, 6-11.

62. Rom 8, 34 final: *ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* se refiere a Is 53, 12 final, y precisamente al texto hebreo; los LXX se apartan. Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1952, 94.

63. La procedencia pre-paulina del giro resulta de las variantes en la traducción.

64. A propósito de la referencia de Rom 5, 16.19 a Is 53, 12 e HT o bien 11c HT véase J. Jeremias, *πολλοί*, ThW VI (1959) 543, 15-21; 545, 10-18. Cf. S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom hl. Geist als Fürsprecher und der johaneische Paraklet:* ZNW 32 (1933) 121, nota 82 y O. Cullmann, *Christologie*, 76 s.

Pablo empalma aquí con los LXX [65]. Con seguridad, sólo es específicamente paulina la interpretación que Rom 15, 21 (Is 52, 15 LXX) hace de la actividad misional de los apóstoles. Es decir: casi todas las referencias paulinas al *ebed* de Yahvé, del Deuteroisaías, con excepción de Rom 15, 21, aprovechan un antiguo patrimonio tradicional, que se apoya en el texto hebreo.

b) *Fórmulas y tradiciones pre-sinópticas.* También en los sinópticos puede verificarse que se ha empleado una antigua tradición en la mayoría de las referencias a las afirmaciones del Deuteroisaías, concernientes al *ebed*-Yahvé. Con seguridad se deduce del estrato lingüístico por lo que concierne a la antigua fórmula de la cena (Mc 14, 24 par) [66] y al *λύτρον* (Mc 10, 45 par; Mt 20, 28) [67]; por lo que concierne a la voz que se oyó en el bautismo (Mc 1, 11 par = Is 42, 1) se deduce de la independencia de los LXX; para Lc 2, 32 s se deduce del carácter total, estilístico y lingüístico del himno 2, 29-32 [68]; para Mt 12, 18-21 (= Is 42, 1-4), del carácter de mezcla del texto; asimismo para Lc 22, 37 (= Is 53, 12) [69] y para Mt 8, 17 (= Is 53, 4 HT), de su vinculación con el texto hebreo. El antiguo pasaje de Mc 9, 12 (*ἐξουδενηθῇ*, cf., *ἐξουδενωμένος* Is 53, 3 ΑΣΘ en lugar de נִבְזֶה) [70] y Lc 22, 37 [71] muestran que las

65. *ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν* de Rom 8, 32 se vincula con Is 53, 6 LXX (*καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν*).

66. Referencia a Is 53: últimamente J. Jeremias, *La última cena.* Carácter loquial palestinense: *o. c.*, 165-179. Independencia de los LXX: *ὑπέρ* falta en los LXX Is 53.

67. Referencias a Is 53, 10-12 (y precisamente al texto hebreo): recientemente J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele* (Mc 10, 45), Judaica 3 (1947-1948), 262-264; del mismo: *La última cena.* Carácter coloquial palestinense: *ibid.*

68. El giro de Lc 2, 32: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* se refiere a uno de las afirmaciones sobre el siervo de Dios (לְאוֹר גּוֹיִם), que se halla también literalmente en Is 42, 6 y 49, 6; sin embargo la yuxtaposición de los paganos e Israel (Lc 2, 32a.b) muestra, que Is 49, 6 se halla más cercano.

69. Lc 22, 37: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη;* cf. Is 53, 12: וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה; Is 53, 12 LXX: *καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη.* Los vocablos *ἄνομοι* y *λογίζεσθαι* se remontan a los LXX; *por el contrario, en la preposición μετά y en la falta del artículo se nota el influjo del* texto hebreo.

70. Sobre la antigüedad cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München [3]1954, 197-199; W. Michaelis, *Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks «Leiden und Sterben Jesu Christi»*, Bern 1945, 8 s. Se deduce del modo vago de redactar el anuncio de la pasión y considerando también que la cuádruple afirmación de Mc 8, 31 es evidentemente una ampliación más tardía de la afirmación doble de 9, 12. Para H. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung*, Gütersloh [2]1963, 156 hay una alusión al Sal 118, 22, ya que ese versículo es citado bajo la forma *ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθείς* en Hech 4, 11. Pero esa redacción del pasaje del Salmo no se halla atestiguada en ninguna otra parte fuera de Hech 4, 11. Podría proceder de Lucas, puesto que este autor en la misma cita de la Escritura sustituye el *οἰκοδόμοι ὄντες* (Sal 117 [118], 22 LXX), que sigue inmediatamente por *οἰκοδόμοι* (Hech 4, 11) y dos veces sustituye el infinitivo por un participio. Como también en otras ocasiones pule lingüísticamente las citas de la Escritura, parece tanto más probable que haya retocado la cita de Hech 4, 11. El *ἐξουθενέω* lo emplea además Lc 18, 9 (en la introducción de una perícopa que demuestra su peculiaridad lingüística) y 23, 11.

71. Cf. además Lc 18, 31: *τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν.*

numerosas referencias generales a la Escritura, que aparecen en los tres sinópticos en conexión con afirmaciones concernientes a la pasión de Jesús[72], están pensando también en Is 53, incluso quizá en primer plano, tal vez también el uso frecuente de la fórmula *παραδίδοσθαι/παραδιδόναι;* 1 Cor 15, 3 muestra, entre otros testimonios, que la mayor parte de estas referencias a la Escritura son anteriores a los sinópticos. Francamente asombrosa es la ausencia total de referencias de los LXX en los pasajes pre-sinópticos: mientras que muchos de ellos permiten reconocer el influjo del texto hebreo[73], sólo es visible el influjo de los LXX en la adición de Mt 12, 21 y Lc 22, 37. El resultado es análogo al que dedujimos en Pablo: casi todas las referencias al *ebed* de Yahvé del Deuteroisaías que se encuentran en los tres primeros evangelios, pertenecen a un antiguo patrimonio de tradiciones y fórmulas.

c) *Tradiciones y fórmulas en los Hechos de los apóstoles.* En los Hechos encontramos, en 8, 32 s, una cita de Is 53, 7 s LXX, aplicada a Jesús; se halla en el fragmento de tradición que trata de Felipe, 8, 5-40[74], cuya antigüedad se deduce particularmente de las afirmaciones referentes al bautismo de 8, 12 s.36.38 s[75]. Asimismo el calificativo de Jesús en los Hechos *ὁ δίκαιος* (3, 14; 7, 52; 22, 14). Dado que en los tres casos está el artículo y falta el nombre, nos encontramos ante un título; con suma probabilidad es éste el título mesiánico de «el justo» (ThW V, 686, 6 s), que conocemos del Hen et., y que allí hace referencia a Is 53, 11. Comparando Hech 22, 13 s con 9, 17 *(ὁ δίκαιος/ὁ κύριος)* aparece que *ὁ δίκαιος* es el título honorífico más antiguo[76]. Finalmente, en los discursos de los Hechos, las citas escriturísticas en las afirmaciones concernientes a la pasión y muerte

72. Mc 8, 31 par *(δεῖ);* 9, 12 par; 14, 21 par *(γέγραπται);* 14, 49 par *(ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί);* Lc 18, 31 *(τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν)*, cf. Mc 10, 32 par *(μέλλειν*, esta palabra también Mt 17, 12.22; Lc 9, 44); y además, en el patrimonio específico de Mateo 26, 54 *(πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί... δεῖ)* y en el específico de Lucas 13, 33; 17, 25; 24, 7.25-27.44-46 *(δεῖ);* 9, 31 *(ἤμελλεν πληροῦν);* 22, 22 *(κατὰ ὁ ὡρισμένον);* 24, 32 *(διήνοιγεν... τὰς γραφάς);* 24, 44 *(δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα).* 46 *(γέγραπται).*

73. Mc 1, 11 par (cf. 9, 7 par); 9, 12; 10, 45; 14, 24; Mt 8, 17; 12, 18-20; Lc 22, 37.

74. J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte:* ZNW 36 (1937) 215 s.

75. 8, 12 s: bautismo sin recepción del Espíritu; 8, 36.38 s: bautismo sin catecumenado.

76. K. Lake-H. J. Cadbury, en F.J.F. Jackson-K. Lake, *o. c.*, a propósito de Hech 9, 17 sacan la conclusión (comparando este pasaje con 22, 14) de que *ὁ δίκαιος:* צַדִּיקָא era quizás «the oldest title given to Jesus».

de Jesús, están tan estereotipadas [77], que han de considerarse como un elemento fijo del antiguo kerigma [78].

d) *Fórmulas antiguas en 1 Pe y en Heb.* En 1 Pe 2, 21-25 se encuentra toda una serie de citas libres de Is 53 LXX (V 22: Is 53, 9; V 24a: Is 53, 12, cf. 4, 11; V. 24b: Is 53, 5; V. 25: Is 53, 6), que en parte fueron usadas como fórmulas; además probablemente el *περὶ ἁμαρτιῶν* de Pe 3, 18 alude a Is 53, 10: *δίκαιος* a 53, 11). Tanto 1 Pe 2, 21-25 como 3, 18 presentan la antigua fórmula *ὑπέρ* (2, 21; 3, 18). Ambos pasajes emplean patrimonio litúrgico tradicional; el primer pasaje, un canto a Cristo; el segundo, fórmulas cristológicas [79]. En 1 Pe 1, 11 volvemos a encontrar la cita escriturística de carácter general en conexión con la pasión de Cristo, que ya conocíamos de las antiguas confesiones de fe, de los sinópticos y los Hechos. La carta a los Hebreos remite en 9, 28 (*εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*) a Is 53, 12 LXX. Se trata de una expresión hecha; se deduce también de que todo el contexto de 9, 27 s, «trabaja con antiguo material catequístico» [80]. Sobre la intercesión de Cristo (Heb 7, 25, también 2, 18; 9, 24), «the writer to the Hebrews does not actually quote from Is 53, but he takes it for granted and builds his own work upon it» [81].

e) *Fórmulas de los escritos joánicos.* También en los escritos joánicos las referencias al *ebed* del Deuteroisaías pertenecen, sin excepción, a un antiguo patrimonio tradicional. Hemos de remitir aquí, en primer lugar, a lo ya tratado sobre Jn 1, 29 *(ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου)* y 1, 36 sobre 1, 34 *(ὁ ἐκλεκτός)* sobre 3, 14; 12, 34 *(δεῖ)*. Sobre 1 Jn 2, 1.29, 3, 7 *(δίκαιος)* sobre 2, 2; 4, 10 *(ἱλασμός)*; sobre 3, 5 *(τὰς ἁμαρτίας αἴρειν)*; sobre 3, 5 *(ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν)*; sobre *ἀρνίον* en el Apocalipsis [82]. Hay que mencionar además el giro *τιθέναι τὴν ψυχήν* (Jn 10, 11.15.17.18); recuerda a Is 53, 10 (hebr.) y 53, 12 (aram.) y es tradicional, como muestra la comparación con Mc 10, 45 par *(διδόναι τὴν ψυχήν)* y la fórmula *ὑπέρ* [83]. Jn 16, 32 *(σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια)* hace referencia, como muestra el *ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια*, a Is 53, 6, usando por cierto la exégesis palestinense de ese pasaje (**אתבדרנא** «fuimos dispersados») contenida en el Tar-

77. 2, 23 *(τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ*, cf. Is 53, 10); 3, 18 cf. 7, 52 *(προκαταγγέλλειν)*; 13, 27; 26, 22 s *(οἱ προφῆται)*; 3, 18, cf. 10, 43 pleroforicamente *πάντες οἱ προφῆται)*; 4, 28 *(προορίζειν)*; 13, 29 *(πάντα τὰ... γεγραμμένα)*; 17, 2 *(γραφαί)* 3 *(ἔδει)*.

78. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ^{4}1961, 15.

79. Recientemente: R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liefragmente im ersten Petrusbrief*: Coniectanea Neotestamentica 11 (1947) 1-14.

80. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen ^{11}1960, a propósito de 9, 27 s, con especificaciones.

81. B. Lindars, *New testament apologetic*, London 1961, 83.

82. A propósito de *ὑψοῦν* y *δοξάειν* en Juan, cf. *infra*, nota 102.

83. La fórmula-*ὑπέρ* también se encuentra en ocasiones en Juan.

gum [84]. Finalmente, por lo que concierne a la cita de Jn 12, 38 (= Is 53, 1 LXX), causa extrañeza que la cita que sigue inmediatamente a continuación en el v. 40 (= Is 6, 10), emplee una técnica de traducción distinta [85]; asimismo son diversas las fórmulas de introducción. Ahora bien, como la introducción a la segunda cita (Jn 12, 40) deja ver un lenguaje típicamente joánico [86], la primera cita (12, 38) podría pertenecer al patrimonio tradicional [87]. De hecho, Rom 10, 16 confirma el carácter tradicional de la cita de Is 53, 1.

f) *Pablo, Mateo.* Fuera del abundante material tradicional preexistente sólo en Rom 15, 21 se encuentra una cita del *ebed*, interpretado cristológicamente (= Is 52, 15 LXX). Pero es significativo, que el peso no recaiga en la interpretación cristológica *(περὶ αὐτοῦ)*, sino en las particularidades de su tarea misional, que Pablo ve prefigurada en el pasaje de Isaías. Algo muy parecido ocurre en los sinópticos. Fuera del abundante material tradicional que encontramos en ellos y aparte de la edición de Mt 12, 21, sólo podría atribuirse carácter personal, con seguridad, a la cita escriturística general de Mt 26, 54, ya que tiene las particularidades lingüísticas de Mateo [88].

La falta de referencias al *ebed* en Sant; 2 y 3 Jn; Jds; 2 Pe; Ap [89]; su progresiva disminución en Pablo, en la Carta a los hebreos y en el evangelio de Juan; y, finalmente, la circunstancia de que las referencias más abundantes se encuentran, casi sin excepción, en fórmulas y patrimonio tradicional antiguo, nos lleva a la conclusión siguiente: la interpretación cristológica del siervo de Dios, del Deuteroisaías, pertenece a los primeros tipos de la comunidad cristiana y fue fijada en *una fórmula desde muy pronto. Este resultado será confirmado y* precisado por ulteriores comprobaciones. Una ojeada a todos los pasajes de Isaías mencionados hasta ahora da como resultado que, en

84. H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, Gütersloh 1954, 81 s.

85. Jn 12, 38 sigue a los LXX contra el texto hebreo (como muestra la adición de *κύριε*); 12, 40, por el contrario, se aparta totalmente de los LXX.

86. *διὰ τοῦτο... ὅτι*; cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [17]1962, 346, nota 4; 177, nota 5.

87. Cf. *Ibid.*, 346, donde se atribuye Jn 12, 37 s a la «fuente *σημεια*» empleada por el evangelista. Nosotros intencionadamente lo hemos formulado de un modo más general.

88. *πῶς* en preguntas retóricas directas, siguiendo subjuntivo, sólo se encuentra en Mateo (22, 33; 26, 54) en el nuevo testamento; *πληροῦν* (de la Escritura) es palabra preferida de Mateo (12 veces; Mc: 1 vez; Lc: 2 veces; Jn: 8 veces; cf. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen [2]1927, a propósito de 1, 22). Por el contrario, difícilmente podrá atribuirse Mt 8, 17 al evangelista mismo, como lo hace A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart [6]1963 a propósito del pasaje, porque aquí Is 53, 4 ha sido traducido el texto hebreo, mientras Mateo, en las citas que hace de la Escritura, sigue a los LXX.

89. Ap 1, 16; 19, 15 (espada que sale de la boca) no han de ser contados entre las referencias al *ebed*, ya que se está aludiendo en esos pasajes a Is 11, 4. Sólo indirectamente se han combinado aquí Is 49, 2 y el Sal 149, 6 (A. Schlatter, *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, Gütersloh 1912, 37.

el nuevo testamento, de todas las afirmaciones deuterosaíacas referentes al *ebed*, sólo Is 42, 1-4.6; 49, 6 e Is 52, 13 s son interpretadas mesiánicamente. Ahora bien, esos son exactamente los pasajes que el judaísmo palestinense (a diferencia del helenístico: ThW V, 682, 13 s) interpretaba mesiánicamente (ThW V, 697, 8 s). De este modo se confirma que la interpretación cristológica de esos pasajes procede del estadio palestinense, anterior al helenístico, de la iglesia primitiva[90].

2) Ubicación que ocupaba en la iglesia primitiva

El resultado que hemos conseguido hasta ahora, encuentra ulterior confirmación y adquiere figura concreta, al preguntarse qué lugar ocupó la interpretación cristológica del *ebed* de la iglesia primitiva.

a) El «lugar originario» de la interpretación cristológica de las afirmaciones del Deuteroisaías referentes al siervo de Dios en la comunidad primitiva es, prescindiendo aquí por el momento de la tradición de las palabras de Jesús, la prueba de la Escritura. La situación producida a la muerte de Jesús obligó a la comunidad desde un principio a sacar de la Escritura las pruebas de que la muerte en la cruz había sido querida por Dios y tenía poder vicario. 1 Cor 15, 3 es un argumento concluyente de que la prueba escriturística en favor de la muerte en la cruz pertenecía al kerigma más antiguo y que se llevaba a cabo con la ayuda de Is 53. Puede reconocerse su importancia por el gran número de pasajes y la diversidad de las fórmulas. Mientras que en la mayoría de los casos se supone que Is 53 es tan conocido que basta una referencia general a la Escritura[91], Hech 8, 32 s ofrece una introducción de Is 53, 7b-8a según los LXX. En Is 42 y 53 encuentra la antigua tradición vaticinados rasgos particulares de la vida de Jesús (Mt 8, 17 = Is 53, 4 TH: curaciones de enfermos; Mt 12, 18-20 = Is 42, 1-3 TH: evita aparecer en público). En Is 53, 1 se ve anunciada la incredulidad de Israel, siendo de notar la concordancia, independiente, entre Pablo y el evangelio de Juan (Rom 10, 16; Jn 12, 38). En Is 52, 15 encontró Pablo finalmente prefigurada (Rom 15, 21) su especial tarea misionera de anunciar a Cristo allí donde todavía no saben nada de él[92].

90. Dodd, *According to the Scriptures*, 94, refiriéndose a la *ubiquity* de la interpretación cristológica de Is 53 en el nuevo testamento; O. Cullmann, *Christologie*, 73: «allerälteste Zeit» (a la época más antigua y primitiva de todas).
91. Recientemente J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain 1950, 110.
92. Consúltese además la referencia a Is 42, 7.16 en Hech 26, 18.

b) El *ebed* del Deuteroisaías influyó, pues, muchísimo en la formación de la cristología de la comunidad primitiva. Así lo muestra el gran número de títulos cristológicos y giros acuñados en fórmulas, que están vinculados a Is 42, 1 s y 52, 13 s.

Entre los títulos cristológicos hay que mencionar *ὁ παῖς* (de Dios) y los quizás en conexión con él *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* y *τὸ ἀρνίον;* además *ὁ ἐκλεκτός* (Jn 1, 34; ThW V, 687, nota 260), *ὁ ἐκλελεγμένος* (Lc 9, 35) y la variante *ὁ ἀγαπητός*[93]; finalmente *ὁ δίκαιος* podría entroncar como título de Jesús en primer lugar con Is 53, 11, en primer término (aunque en la literatura del judaísmo aparezca no raras veces como atributo del Mesías[94])[95]. Probablemente también se basa en Is 53, 10, el calificativo de Jesús como *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (1 Jn 2, 2; 4, 10)[96]; su calificativo de intercesor (1 Jn 2, 1: *παράκλητος;* Rom 8, 34 y Heb 7, 25: *ἐντυγχάνειν)* corresponde a Is 53, 12 TH[97].

Entre las fórmulas cristológicas que se refieren a Is 53, está por encima de todas, aun desde el punto de vista numérico, la fórmula *ὑπέρ*: se prueba que procede de Is 53 por su vinculación con la palabra *πολλοί (ὑπὲρ πολλῶν* Mc 14, 24; *περὶ πολλῶν* Mt 26, 28; *ἀντὶ πολλῶν* Mc 10, 45; Mt 20, 28) que precisamente es una palabra clave de Is 53 y también por 1 Cor 15, 3 *(κατὰ τὰς γραφάς)*. Se deduce la gran antigüedad de esta fórmula *ὑπέρ* de su empleo en las antiguas confesiones de fe (1 Cor 15, 3) y en las palabras de la cena (Mc 14, 24 par)[98]; además, de su independencia de los LXX[99] y de la enorme diversidad de preposiciones[100] que tiene esta fórmula según la distinta traduc-

93. Mc 1, 11 par; 9, 7 par; Mt 12, 18; Lc 9, 35, v. 1; 2 Pe 1, 17. Cf. Ef 1, 6: *ὁ ἠγαπημένος*.
94. G. Schrenk, *δίκαιος*, ThW II (1935) 188, 21-189, 2.
95. H. Dechent, *Der «Gerechte». Eine Bezeichnung für den Messias:* ThStKr 100 (1927) 439-443.
96. *ἱλασμός:* אָשָׁם Is 53, 10 (?); a propósito de *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* cf. Is 53, 4-6; Wolff, *o. c.*, 104 s.
97. Mowinckel, *o. c.*, 120 s. Consideremos que en 1 Jn 2, 1 Jesús es llamado *δίκαιος* (cf. Is 53, 11).
98. Sobre el carácter semítico de ambos fragmentos de tradición cf. J. Jeremias, *La última cena*. Se conoce que la expresión *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* 1 Cor 15, 3 = Is 53, 5ab HT) es anterior a Pablo por el plural, que no es paulino.
99. *ὑπέρ* falta en LXX Is 52, 13-53, 12; se emplea en su lugar *διά* con ac. (53, 5 [dos veces] 12) y *περί* con gen. (53, 4 cf. 10).
100. Las preposiciones que mencionaremos a continuación se intercambian dentro de las afirmaciones relativas a la muerte de Jesús: *ἀντί:* Mc 18, 45; Mt 20, 28; *ὑπέρ* con gen.: Mc 14, 24; Lc 22, 19.20; Jn 6, 51; 10, 11.15; 11, 51 s; 15, 13; 17, 19; 18, 14; Rom 5, 6.8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor 1, 13; 5, 7 v. 1; 11, 24; 15, 3; 2 Cor 5, 14, 15 (2 veces).21; Gál 1, 4; 2, 20; 3, 13; Ef 5, 2.25; 1 Tes 5, 10, v. 1; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Heb 2, 9; 7, 27; 10, 12 (cf. 26); 1 Pe 2, 21; 3, 18; 4, 1, v. 1; 1 Jn 3, 16; *περί* con gen.: Mt 26, 28; Rom 8, 3; 1 Cor 1, 13, v. 1; Gál 1, 4, v. 1; 1 Tes 5, 10; 1 Pe 3, 18; 1 Jn 2, 2; 4, 10; *διά* con ac.: Rom 3, 25; 4, 25; 1 Cor 8, 11. No es casualidad que una gran mayoría de estos pasajes esté dando a conocer, a través de éstos y otros indicios, el uso de un patrimonio tradicional ya formado. Asimismo es un argumento a favor de la antigüedad la preponderancia de *ὑπέρ* sobre *περί*, que era mucho más frecuente en el ámbito griego helenístico (Lohse, *o. c.*, 131, nota 4).

ción del texto semítico básico. La segunda palabra clave (junto a *ὑπέρ*) que con mayor frecuencia remite a Is 53 es *(παρα) διδόναι*. Destacan aquí dos estadios en la vinculación a Is 53, si se atiende a que se emplea ora la voz activa, ora la pasiva o bien la forma reflexiva. Esta nos remite al ámbito lingüístico semítico, ya que *παραδιδόναι ἑαυτόν* (Gál 2, 20; Ef 5, 2.25) tiene junto a sí *διδόναι ἑαυτόν* (Gál 1, 4; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14), que es grecismo contemporáneo de *διδόναι τὴν φυχήν* (cf. Mc 10, 45 par; Mt 20, 28), alternando, sin diferencia de significado, con *τιθέναι τὴν ψυχήν* (Jn 10, 11.15.17 s; 15, 13; 1 Jn 3, 16; variantes todas de la traducción de שִׂים נַפְשׁוֹ (Is 53, 10 TH) o bien מְסַר נַפְשֵׁיה (53, 12 Targ). La voz pasiva empleada en *παρεδόθη* Rom 4, 25, nos lleva también al ámbito lingüístico semítico, ya que *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* es traducción exacta de Is 53, 5b Targ אִתְמְסַר בַּעֲוָיָתָנָא. Por el contrario, la voz activa, con Dios como sujeto, de Rom 8, 32 *(ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν)* nos remite al helenístico, ya que se alude a Is 53, 6c LXX *(καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτόν)*. Excepcionalmente, en todos los pasajes mencionados *(παρα) διδόναι* está unido a la fórmula *ὑπέρ* y sus variantes. Finalmente, tiene también el carácter de fórmula el empleo de la expresión *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* (Jn 1, 29; en plural 1 Jn 3, 5) tomada de Is 53, 12, o bien *ἀναφέρειν ἁμαρτίας* (Heb 9, 28; 1 Pe 2, 24)[101], así como la expresión: *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν* (1 Pe 2, 22) que calca a Is 53, 9b, o bien *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* (1 Jn 3, 5)[102]. Para hacerse cargo de la influencia, temprana y profunda, de Is 53 en la cristología de la iglesia primitiva es significativa la multiplicidad de intentos hechos para traducir אָשָׁם (Is 53, 10) al griego[103].

c) Hay que hacer mención, además, de la liturgia. En la celebración de la eucaristía, la palabra *πολλῶν* de las palabras litúrgicas de la cena (Mc 14, 24 par; Mt 26, 28) remiten al siervo de Dios[104] y la antigua fórmula litúrgica de plegaria *διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου* pervive con gran tenacidad en la plegaria eucarística y en la doxología[105].

101. El cambio de *αἴρειν* por *ἀναφέρειν* se debió a que Jn 1, 29; 1 Jn 3, 5 siguen a Is 53, 12 HT; por el contrario Heb 9, 28; 1 Pe 2, 24 siguen a Is 53, 12 LXX.

102. Cf. además *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* 2 Cor 5, 21. No se puede afirmar con seguridad que también el empleo, a modo de fórmula, de los verbos: *ὑψοῦν* Hech 2, 33; 5, 31; Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32.34 y *δοξάζειν* Hech 3, 13; Jn 7, 39; 12, 16.23; 17, 1.5 y *passim*, dependa de Is 52, 13 LXX (así O. Michel, *Probleme der neutestamentlichen Theologie*: Deutsche Theologie 9 [1942] 29; Wolff, *o. c.*, 85; L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (Flp II, 6-11 = Is LII, 13-LIII, 12), en *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux 1954, 430.

103. *λύτρον* en Mc 10, 45; Mt 20, 28 (G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 110; Wolff, *o. c.*, 61; J. Jeremias, *Lösegeld*, 262); con forma griega de *ἀντίλυτρον* en 1 Tim 2, 6; *περὶ ἁμαρτίας* (=LXX Is 53, 10) Rom 8, 3; quizás también *ἱλαστήριον* de Rom 3, 25.

104. J. Jeremias, *πολλοί*, 536-545.

105. Véase además la epiclesis de la Cena de las Ordenaciones Eclesiales de Hipólito (A. von Harnack, *o. c.*, 227 s; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, en *Arbeiten zur*

Además ya desde la época anterior a Pablo, Jesús es alabado en el salmo como siervo de Dios (Flp 2, 6-11; 1 Pe 2, 22-25; Lc 2, 32, cf. Rom 4, 25).

La referencia de Flp 2, 6-11 a Is 53 [106] se hace patente al advertir que, mientras el mismo salmo crístico sigue a los LXX en el v. 10 s, emplea en el v. 6-9 una terminología crística, que descansa sobre Is 53 TH; asimismo el empleo de *δοῦλος* (en lugar de *παῖς*) Flp 2, 7 ya no resulta extraño, si *δοῦλος* remite a la palabra hebrea עֶבֶד (Is 52, 13). La prueba definitiva de que la cristología de los v. 6-9 se basa en Is 53 TH reposa sobre la verificación de que, la expresión *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* (Flp 2, 7) es extraordinariamente dura desde el punto de vista gramatical de הֶעֱרָה ... נַפְשׁוֹ (Is 53, 12) [107]. Remite además a Is 53, junto a

Kirchengeschichte VIII, Bonn 1926, 80 s) y la Liturgia de la Cena, todavía no editada, de un papiro de Berlín, en la que se dice: que la Eucaristía sirva *εἰς φάρμακον ἀθανασίας... διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδος* (H. Lietzmann, *o. c.*, 257, nota 2).

106. Así lo afirman entre otros E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 32 s.35 s.40-42 y H. Windisch en un trabajo al respecto; ThLZ 54 (1929) 247; G. Kittel, *ἀκούω κτλ.*, en ThW I, (1933) 225, 34-37; K. F. Euler, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Is 53 in der griechischen Bibel*, Stuttgart 1934, 45.47 s.101.103.118; H. W. Robinson, *The cross of the servant. A Study in Deutero-Isaiah*, London 1926, 5; G. Stählin, *ἴσος κτλ.*, ThW III (1938) 354; L. Cerfaux, *o. c.*, 425-432; G. S. Duncan, *Jesus, son of man*, London 1947, 193 s; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London ²1955, 274; O. Cullmann, *Christologie*, 76; H. K. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949, 95. La conexión entre Flp 2, 6 s e Is 53 fue negada por K. H. Rengstorf, *δοῦλος κτλ.*, ThW II (1935) 281 s y J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939, 56, nota 149, basándose en la palabra *δοῦλος* de Flp 2, 7, ya que en ese pasaje cabría esperar la palabra *παῖς*. Recientemente ha negado esa conexión E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*: ZThK 47 (1950) 313-330 también en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen ³1964, 51-95.

107. Reconocido así por H. W. Robinson, *o. c.* Además, C. H. Dodd: JThSt 39 (1938) 292; Id., *According to the Scriptures*, 93; J. A. T. Robinson, *The body*, London 1952, 14, nota 1. הֶעֱרָה quiere decir: desguarnecer, descubrir, derramar, verter, vaciar, desocupar; *κενοῦν* significa vaciar, evacuar, echar de sí por sacudimiento. ערה pi. con el significado de hacer el vacío, desmontar, echar abajo suele traducirse en griego por lo general como *ἐκκενοῦν* (Gén 24, 20; 2 Crón 24, 11; Sal 136 [137], 7 LXX; Sal 141, 8 'A; cf. Jer 51, 58; C. H. Dodd: JThSt 39 [1938] 292). En tres pasajes de los LXX hay una traducción libre; Is 32, 15 y los dos versículos que hablan de «entregar la vida», Is 53, 12 *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* y el Sal 140 [141], 8 *μὴ ἀντανέλῃς τὴν ψυχήν μου*. Sin embargo hay que tener en cuenta, que 'A en el último pasaje citado, Sal 141, 8, tiene *ἐκκενοῦν*, confirmando así que ese equivalente usual de ערה también puede ser empleado en este giro. El empleo de Is 53, 12 muestra que el *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* de Flp 2, 7 está apuntando a la entrega de la vida y no a la *kenosis* de la encarnación. La objección de G. Bornkamm, *Zum Verständniss des Christus-Hymnus Flp 2, 6-11*, en *Studien zu Antike und Urchristentum*, München ²1963, 180 en el sentido de que *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* no podía ser traducción de הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ (Is 53, 12), porque «la *lammaweth* hebrea y el complemento *naphscho* no habrían podido dejar de ser traducidos» está pasando por alto que, primero, como muestra el Sal 141, 8 (אַל־תְּעַר נַפְשִׁי no me quites bruscamente la vida, no me mates) puede dejarse לַמָּוֶת ; y segundo, que נַפְשׁוֹ en Flp 2, 7 está perfectamente traducido con *ἑαυτόν*. Véase J. Jeremias, *Zu Phil. 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν:* Novum Testamentum 6 (1963) 182-188 = en: *Χάρις καὶ Σοφία. Festschrift Karl Heinrich Rengstorf anlässlich seines* 60. *Geburtstages*, Leiden 1964, 182-188. El empleo de Is 53 está mostrando que la expresión quiere significar la entrega de la vida y no la kenosis de la encarnación.

otras semejanzas verbales[108], la contraposición de humillación y elevación; el carácter de voluntariedad que tuvo esa humillación; la mención de la obediencia y de la muerte[109].

El poema de Cristo, de 1 Pe 2, 22-25 es un breve resumen de Is 53; muestra cómo Jesús ha de ser contemplado bajo la imagen del siervo de Dios paciente. El cántico de alabanza de Simeón, Lc 2, 29-32, se remonta a Is 49, 6 aplicando a Jesús esas afirmaciones concernientes al siervo de Dios.

d) Finalmente, Is 53 juega un gran papel en la predicación cristiana primitiva y en la literatura martirial. Jesús es caracterizado como el siervo de Dios paciente, como modelo de servicio (Mc 10, 45 par); de desinterés (Flp 2, 5-11); de sufrimiento voluntario, de inocencia (1 Pe 2, 21-25) y de humildad (1 Clem 16, 1-17). Especialmente el mártir es el imitador perfecto del siervo de Dios (Ignacio, Ef 10, 3; Eusebio, *Hist. eccl.* V 1, 23; V 2, 2)[110].

Por todo esto, no hay sector de la vida de fe de los primeros cristianos que no fuera abarcada y determinada por la cristología del *ebed*. La consolidación en fórmulas y giros (que puede observarse en todos los sectores al mismo tiempo) permite reconocer la antigüedad y enraizamiento de la cristología del *ebed* y explica la escasez de citas expresas. Ahora bien, si la interpretación cristológica de Is 42, 1 s; 49, 6 y especialmente de 52, 13 s pertenece al estadio más antiguo, al palestinense, de la iglesia primitiva, puede plantearse la pregunta siguiente:

c) *¿Pudo Jesús haber referido a sí mismo las afirmaciones del Deuteroisaías concernientes al siervo de Dios?*

Los evangelios lo atestiguan. Jesús refiere a sí mismo las afirmaciones deuteroisaíacas concernientes al siervo de Dios, en los siguientes pasajes:

108. A propósito de *μορφή* (Flp 2, 6.7), quizás pueda compararse con la repetida (dos veces) traducción de תֹּאַר (Is 52, 14; 53, 2) por *μορφή* en 'A (J. Behm, *μορφή κτλ.*, en ThW IV (1942) 759, nota 53); a propósito de *ἐταπείνωσεν ἑαυτον* (Flp 2, 8) cf. la traducción de מְעֻנֶּה (Is 53, 4) por *ταπεινοῦν* en ΣΘ; a propósito de *ὑπήκοος* (Flp 2, 8), cf. la traducción de נַעֲנֶה (Is 53, 7) por *ὑπήκουσεν* en Σ (según Eusebio); sobre *διό* (Flp 2, 9) cf. לָכֵן (Is 53, 12); sobre *ὑπερύψωσεν* (Flp 2, 9) cf. וְגָבַהּ מְאֹד יָרוּם וְנִשָּׂא (Is 52, 13).

109. Cf. además C. Cerfaux, *o. c.*, 425-432.

110. *Ibid.*, 434-436. Sobre el dilatado uso que se hace de Is 53 en los escritos posttestamentarios, especialmente en Justino, cf. H. W. Wolff, *o. c.*, 108-142; además G. Bertram, *καλός* F, en ThW III, 553-555.

Mc 9, 12: *ἐξουδενηθῇ*; cf. Is 53, 3: נִבְזֶה (*ΑΣΘ ἐξουδενωμένος*), Mc 9, 31 par; 10, 33 par; 14, 21 par; Mt 26, 2; Lc 24, 7: *παραδίδοται / παραδοθήσεται / παραδίδοσθαι / παραδοθῆναι*, cf. Is 53, 5b Targ: אִתְמְסַר. Mc 10, 45 par; Mt 20, 28: *διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, cf. Is 53, 10 TH: אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ; 53, 11.12: רַבִּים; *διακονῆσαι* remite al siervo de Dios; *λύτρον* podría ser traducción libre de אָשָׁם (con la significación corriente[111] de «prestación supletoria»)[112]. Mc 14, 8: a Jesús le espera la tumba de los malhechores (sin unción), cf. Is 53, 9; Mc 14.24 par: *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, cf. Is 53, 12 TH: הֶעֱרָה... רַבִּים[113]. Mc 14, 61 par Mt 26, 63: Jesús calla ante el Sanedrín; Mc 15, 5 par Mt 27, 12 y 14; Jn 19, 9: ante Herodes Antipas, cf. Is 53, 7 TH: נֶאֱלָמָה[114] Lc 11, 22: *καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν*, cf. Is 53, 12 TH: יְחַלֵּק שָׁלָל (LXX *μεριεῖ σκῦλα*) (?)[115]. Lc 22, 37: *δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* = Is 53, 12 TH: וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה (LXX *καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη*). Lc 23, 34: Jesús actúa de intercesor, cf. Is 53, 12 TH[116]. Jn 10, 11.15.17 s: *τιθέναι τὴν ψυχήν*, cf. Is 53, 10 TH: נַפְשׁוֹ ... תָּשִׂים. Finalmente hay que mencionar las numerosas referencias de Jesús a la Escritura; sobre su relación con Is 53.

Muchos de estos pasajes son del todo o en parte obra de la comunidad: en el silencio de Jesús ante sus jueces (Sanedrín, Pilatos, Herodes) sorprende que se informe repetidamente de ese rasgo[117]; además, al comparar los vaticinios de la pasión se puede observar una tendencia secundaria a concretizarlos y acoplarlos al curso de la historia[118]. Sin embargo algunas observaciones sobre estos textos

111. Cf. K. G. Kuhn, *Die Abendmahlsworte:* ThLZ 75 (1950) 406, nota 2.

112. Sobre su referibilidad a Is 53, cf. Dalman, *o. c.*, 110; H. W. Wolff, *o. c.*, 61; J. Jeremias, *Lösegeld*, 262; Id., *πολλοί*, 536-545.

113. J. Jeremias, *La última cena.* A propósito de la comparación que Jesús hace de sí mismo con el cordero pascual, *Ibid.*

114. H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938, 87; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1963, a propósito de 14, 61. Sobre Mc 14, 62 par; Mt 26, 64 *ὄψεσθε* cf. además Is 52, 15.

115. W. Grundmann, *ἰσχύω κτλ.*, en ThW III, 403 s. Con todo sigue siendo posible que Lc 11, 21 par sea una imagen independiente del antiguo testamento (así lo sostiene W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949, 35).

116. Esta plegaria vale para los que pecan sin saberlo, cf. Is 53, 10: אָשָׁם es la víctima por los pecados de ignorancia (Lc 23, 34a, falta en parte de los manuscritos; podría ser una adición antiquísima, basada en una buena tradición).

117. H. W. Wolff, *o. c.*, 76, nota 316 (según J. Schniewind). A favor de la historicidad está, desde otro punto de vista, el hecho de que si se tratara de un rasgo inventado cabría esperar una referencia a la Escritura (a Is 53, 7); M. D. Hooker, *o. c.*, 87-89 hace notar a favor de la historicidad el hecho de que Jesús sólo calla ante las acusaciones falsas.

118. De ese modo Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34 tienen *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, mientras Mateo y Lucas en los pasajes paralelos, independientemente uno de otro, *ex eventu* han cambiado a *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (o bien: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*). O compárese Mc 10, 34 *ἀποκτενοῦσιν* con el paralelo Mt 20, 19 *σταυρῶσαι*. En concreto el llamado «tercer anuncio de la pasión» (más correctamente: la tercera versión del anuncio de la pasión) de Mc 10, 33 s par podría haber

impiden considerar las referencias de Jesús al *ebed* como ilegítimas en conjunto[119].

La aseveración de los evangelios de que Jesús contaba con una muerte violenta, tiene una fuerte probabilidad histórica. En primer lugar, porque la situación obligaba a ello. La acusación de βλασφημία (Mc 2, 7 par; Jn 10, 33-36, cf. 5, 18) significa la amenaza de la lapidación[120] y la consecutiva puesta en cruz del cadáver[121]. El mismo castigo (sin la puesta en cruz) resultaba del quebrantamiento del sábado[122]; de ambas historias del sábado, Mc 2, 23-3, 7a narra primeramente la advertencia[123], mediante la cual la repetición de la transgresión parecería pretendida y sería punible: 3, 1 s Jesús arriesga su vida (cf. 3, 6) y tiene que salvarse[124] huyendo (3, 7a: ἀνεχώρησεν). En caso de que Mc 3, 22b par; Mt 9, 34 contengan la acusación de hechicería[125], resultaría Jesús cargado con un crimen que era castigado con la lapidación[126]. Finalmente, la pena de muerte amenazaba también a los falsos profetas (cf. Lc 13, 33)[127]. Los relatos de que Jesús repetidamente estuvo ante el peligro de ser lapidado[128], están totalmente dentro de lo posible, en especial atendiendo a Mc 2, 23-3, 7a. Además, era la historia misma la que obligaba a Jesús a contar con su muerte violenta. Con palabras que representaban el auténtico patrimonio de la tradición[129] Jesús se colocó en la serie de los

sido estilizado *ex eventu* (como se sospecha al comparar con las dos primeras versiones o redacciones de 8, 31 y 9, 31) aunque por otra parte no puede pasarse por alto que Mc 10, 33 s no contiene ningún elemento que no fuera de esperar normalmente en un juicio capital contra Jesús, siguiendo las disposiciones jurídicas y las formas de ejecutar a los reos; una exhortación a la prudencia ante el juicio: *ex eventu*.

119. Así por ejemplo, Lc 11, 22 es más antiguo que la teología de la comunidad, porque la victoria de Jesús sobre los poderes demoníacos y satánicos no está vinculada con la cruz y la resurrección, sino con la tentación sufrida por Jesús (W. Grundmann, ἰσχύω κτλ., 404, 28 s); pero no es seguro que ese pasaje esté vinculado con Is 53.

120. Sanh 7, 4; Siphre Lev 24, 11 s (Venezia 1545, 53a, 31 s); Jn 10, 31.33.

121. Sanh 6, 4: «"Todos los apedreados serán colgados" son palabras del Rabbi Eli'ezer (en: Hyrqanos [alrededor del 90] representante de la tradición más antigua)». Según la Halaka *(Ibid.)* se aplica solamente a los blasfemos y adoradores de los ídolos.

122. Sanh 7, 4.8.

123. Sobre la amonestación preventiva en el derecho judío tardío y en el nuevo testamento cf. K. Bornhäuser, *Zur Perikope vom Bruch des Sabbats;* Nueue Kirchliche Zeitschrift 33 (1922) 325-334; J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, 208-213. οὐκ ἔξεστιν de Mc 2, 24 es una fórmula de amonestación preventiva, cf. Jn 5, 10.

124. Mc 3, 7a tiene su paralelo en Mt 15, 21 y quizás originalmente fue el final de la perícopa Mc 3, 1-6.

125. Billerbeck I, 631.

126. Sanh 7, 4.11.

127. Sanh 11, 1.

128. Lc 4, 29; Jn 8, 59; 10, 31-36; 11, 8; pap. Egerton 2, Fragm. 1 r, Z. 23 s (H. I. Bell-T. C. Skeat, *Fragments of an unknown gospel and other early christian papyri*, London 1935, 8 s; cf. Mt 23, 37 par.

129. R. Bernheimer, *Vitae prophetarum:* Journal of the American Oriental Society 55 (1935) 202 s.

profetas[130] y esperó el destino de los profetas, el martirio (Lc 13, 33; Mt 23, 34-36 par; 37 par)[131]. Por el nuevo testamento[132]; por las leyendas de los profetas judíos[133] y por la honra tributada a las tumbas de los profetas mediante monumentos expiatorios[134], entonces floreciente, conocemos hasta qué punto, ya en los días de Jesús, se consideraba al martirio como un elemento constitutivo del ministerio profético[135]. Jesús mismo encontró en la historia sagrada una cadena ininterrumpida de martirios de justos desde Abel hasta Zacarías (Mt 23, 35 par). En concreto, la historia más reciente, el destino del último profeta, el Bautista, le presagiaba su propio destino (Mc 9, 12 s par; cf. 6, 16; Lc 13, 31). Existe una tercera consideración que se añade como indicio de carácter histórico a la verificación de que Jesús había contado con una muerte violenta. Los anuncios que Jesús hizo de su pasión contenían una serie de rasgos, que no se cumplieron. A veces probablemente en virtud de experiencias concretas, Jesús parece haber contado con la posibilidad de que sería apedreado (Mt 23, 37 par) por los judíos como falso profeta (Lc 13, 33). Esto no se cumplió, como tampoco su creencia de ser enterrado como malhechor (Mc 14, 8 par). Lo mismo puede decirse de su creencia de que una parte de sus discípulos compartiría su destino (Mc 10, 32-40 par; Lc 14, 25-33), o bien de que después de su muerte correrían un peligro de muerte inminente (22, 36 s); cosa extraña: las autoridades judías se contentaron con la muerte de Jesús y no molestaron a sus discípulos[136].

130. Asimismo Jesús coloca a sus discípulos en la cadena de los profetas: Mt 5, 12 par.

131. Atestigua la autenticidad de esas palabras sobre todo el hecho de que la iglesia primitiva sólo en alguna ocasión aislada colocó a Jesús entre los profetas.

132. Asesinato de profetas en el nuevo testamento: Mt 21, 35 s; 22, 6; 23, 30-32 par; 23, 34-36 par; 23, 37 par; Lc 13, 33; Hech 7, 51 s; Rom 11, 3; 1 Tes 2, 15; Heb 11, 35-38; Ap 11, 7; 16, 6; 18, 24; cf. Sant 5, 10.

133. Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae*, Leipzig 1907; C. C. Torrey, *The lives of the prophets*, Philadelphia 1946; M. R. James, *The lost apocrypha of the old testament*, London 1920; Josefo, *Ant.* 10, 38; Orígenes, *Commentariorum series* 28, a propósito de Mt 23, 37-39 (E. Klostermann, *Origenes Werke* XI. Traducción latina de las *Commentariorum series*, Leipzig 1933, 49 s); *Katenenfragment* 457 II, a propósito de Mt 23, 29-35 (E. Klostermann, *Origenes Werke* XII, Leipzig 1941, 190); Tertuliano, *Scorpiace* 8, 3.7 (A. Reifferscheid-G. Wissowa, *Q. S. Fl. Tertulliani Scorpiace*, en *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera* II, Turnhout 1954, 1.082 s); Asc Is 2, 16; 5, 1-14; Paral Jer 9, 21-32; Billerbeck I, 940-942; III, 747; H. Vincent-F.-M. Abel, *Jerusalem* II, Paris 1926, 855-874.

134. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

135. A. Schlatter, *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche*, Gütersloh 1915, 18-22; O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh 1915, 18-22; O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh 1932; H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde*, Uppsala 1943, en *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 126-143; H. A. Fischel, *Prophet and martyr;* JQR 37 (1946) 265-280.363-386, especialmente 279.382; J. Jeremias, *Heiligengräber*, 61-67.67-72.72.73.82-86.87 s.121 s.

136. C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, London 1936, 59. Por eso, la desesperanza que los discípulos sintieron el viernes santo no es una objección seria contra

Ahora bien, si Jesús contaba con una muerte violenta, tenía que preocuparse por el sentido de su muerte, a la vista de la extraordinaria importancia que tenía en el judaísmo tardío el teologumenon del poder expiatorio de la muerte [137]. Por eso tiene una gran verosimilitud histórica la afirmación de las fuentes de que Jesús había encontrado la clave de la necesidad y el sentido de su pasión en Is 53. En primer lugar y de un modo muy general puede comprobarse que Isaías II poseía gran importancia para la conciencia que Jesús tenía de su misión (cf. Mt 11, 5 par; 5, 3 s; Mc 11, 17 par; Lc 4, 18 s) [138]; así pues, las referencias a Is 53 se encuadran en el marco de su predicación y del empleo que hace de la Escritura. Al examinar después en concreto los pasajes citados en la página 146, hay muchas consideraciones que abogan en favor de su gran antigüedad. Primero: nos encontramos ante una tradición prehelenística, ya que ninguno de los pasajes, a excepción de Lc 22, 37, muestra un influjo claro de los LXX, quedando excluido; al revés de lo que ocurre en Mc 9, 12; 10, 45; 14, 8.24; Lc 23.34; Jn 10, 11.15.17 s. De este modo se destaca un estadio de tradición más antiguo, que se caracteriza por sus referencias al texto hebreo de Is 53, 3.9.10-12 [139]. Con esta observación concuerdan ulteriores consideraciones. En Mc 9, 31 se nos ofrece un juego de palabras arameo: בַּר נָשָׁא/בְּנֵי נָשָׁא; la expresión, nada griega, *εἰς χεῖρας*, traduce la preposición aramea לִידֵי. El empleo, con sentido religioso, de *λύτρον* (Mc 10, 45 par) es judío [140]; el giro idiomático *δοῦναι τὴν ψυχήν / τιθέναι τὴν ψυχήν* (Jn 10, 11.15.17 s) remite a un área lingüística semítica. También Lc 23, 34 está presuponiendo unas circunstancias palestinenses: en el judaísmo tardío, el voto expiatorio del malhechor («mi muerte sirva de expiación por mis pecados») [141] pertenecía a la ejecución; voto que Jesús (como los mártires macabeos) [142] transforma, pero aplicando el poder expiatorio de su muerte a los que

la historicidad de las predicciones que hizo Jesús de su pasión. La desesperanza estuvo motivada esencialmente porque la marcha de los acontecimientos no correspondía a las expectativas que los discípulos se habían hecho al escuchar la predicación de Jesús. En efecto, evidentemente esperaban la pasión y el martirio de Jesús y aun de ellos mismos (Mc 10, 39 par; 14, 29 par; 14, 31) pero al mismo tiempo un «triunfo corporativo» que vendría a continuación de esos sufrimientos (Lc 24, 21; Hech 1, 6; cf. T. W. Manson, *The new testament basis of the doctrine of the church:* The Journal of Ecclesiastical History 1 [1950] 6 y nota 3). Sobre la incomprensión de los discípulos, cf. ThW V, 697, nota 331.

137. E. Lohse, *o. c.*, 9-110; J Jeremias, *La última cena.*

138. G. Friedrich, *εὐαγγελίζομαι κτλ.*, en ThW II, 706 s; 715, 8-30.

139. Cf. R. H. Fuller, *Ther mission and achievement of Jesus*, London 1954, 55-59.

140. J. Jeremias, *Rescate por muchos, infra*, 138-146. Frente al carácter de habla palestinense de Mc 10, 42-45, su paralelo Lc 22, 24-27 aparece muy influido helenísticamente.

141. Sanh 6, 2; Tos Sanh 9, 5; b Sanh 44b; j Sanh 6, 23b, 47; cf. A. Büchler, *Studies in sin and atonement*, London 1928, 170, nota 4; K. G. Kuhn, *Rm* 6, 7: ZNW 30 (1931) 306.

142. 4 Mac 6, 29; 2 Mac 7, 37 s.

le atormentan. Segundo: muchos de los anuncios de su pasión no pueden haber surgido *ex eventu.* De modo terminante queda excluida una invención *ex eventu,* cuando los anuncios de los sucesos venideros concuerdan con el curso de los acontecimientos. Tal es el caso no solamente en toda una serie de anuncios de la pasión de Jesús, sino también en varios anuncios de su glorificación. En efecto, «el tercer día» aparece no como fecha de la resurrección, sino como «momento del cumplimiento» (*Vollendung*) (Lc 13, 32; cf. Jn 16, 16) o bien de la aparición del nuevo templo (Mc 14, 58 par); habría que sacar de aquí la conclusión de que Jesús habló con diversos giros del triunfo de Dios «dentro de tres días», o bien «al tercer día», es decir: «en el plazo más breve» y que una interpretación secundaria fue la que refirió los tres días al tiempo que va desde la cruz a la resurrección [143]. Esto significa lo siguiente: en su núcleo, ni los anuncios de la pasión, ni tampoco las afirmaciones concernientes a la gloria, anteriores a la pascua y explicatorias de la pasión, procedían de una tradición influida por el curso de los acontecimientos. Tercero: algunas de las palabras están tan firmemente afincadas en el contexto, que no pueden separarse de él. Esto se puede decir sobre todo del *logion* Mc 8, 31, que está inseparablemente vinculado con las duras palabras dirigidas a Pedro 8, 33; en efecto: el calificativo de Pedro como satán no pudo colocarse posteriormente en boca de Jesús. También la expectativa de ser enterrado como un malhechor, sin unción (Mc 14, 8; cf. Is 53, 9) está firmemente arraigada en el contexto, cosa que es evidente si se advierte que en el período de Mc 14, 3-9 se contrapone a la limosna(צְדָקָה 14, 5), la obra de caridad más intensamente alabada (גְּמִילוּת חֲסָדִים 14, 6) [144] y que no posee la clave de la comprensión del conjunto hasta la nota de 14, 8: la mujer que unge a Jesús ha realizado inconscientemente una obra de caridad (a saber: la de enterrar a los muertos) [145]. Asimismo está arraigado en el contexto Lc 22, 37. Esta frase, que conoce el texto hebreo de Is 53, 12, se halla entre las dos concernientes a la espada (ambas, evidentemente antiquísimas) de los v. 36 y 38; de las cuales, la primera (v. 36) anuncia la irrupción inmediata e inminente de la época escatológica de infortunio, siendo por tanto un vaticinio no cumplido. En el contexto difícilmente se puede prescindir del fundamento dado a ese anuncio en el versículo 37 (puesto que Jesús, en cuanto ἄνομος será expulsado de la comunidad, también sus discípulos serán tratados como ἄνομοι, se les negaría el alimento y sus vidas estarán amenaza-

143. C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom,* 98-101.
144. Sobre la limosna y las obras de caridad, cf. Billerbeck IV, 536-610.
145. J. Jeremias, *Die Salbungsgeschichte Mc 14, 3-9*: ZNW 35 (1936) 75-82. A favor de la autenticidad de Mc 14, 8 se halla además el que se trata de una profecía no cumplida; a saber: la sepultura ignominiosa le fue evitada a Jesús (Mc 15, 45 s; Jn 19, 38 s).

das[146]). También hay que mencionar aquí a Mc 9, 12b. Si, como es probable[147], los discípulos se refieren en Mc 9, 11 al vaticinio referente a Elías (Mal 3, 23) como objeción contra el anuncio de la pasión hecho por Jesús (la apocatástasis, que Elías realizaría tres días antes del final, haría superfluos los padecimientos del Mesías), entonces las palabras referentes a la pasión (Mc 9, 12b) son también absolutamente necesarias en el contexto. Cuarto: en el anuncio de la pasión de Mc 9, 31, calificado de antiquísimo por su sobriedad y carácter enigmático así como por el juego de palabras, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*, el obrar de Dios se describe mediante la voz pasiva: «Dios entregará el hombre a los hombres». Ese mismo verbo *παραδίδοσθαι* tomado de Is 53, 5b Targ, aparece otra vez en Mc 10, 33; 14, 21.41 así como en Mt 26, 2; Lc 24, 7; por tanto está firmemente arraigado en la tradición. El describir el obrar de Dios mediante la voz pasiva es un eufemismo del antiguo judaísmo, pero en él no se usa, ni de lejos, con la frecuencia que en las palabras de Jesús y por eso sirve de carácter distintivo de sus giros propios[148]. Quinto: finalmente, tiene una importancia decisiva el hecho de que en un pasaje tropezamos con una tradición más antigua y más firme de Is 53: en las palabras de la cena, pronunciadas por Jesús (Mc 14, 24 par: *ὑπὲρ πολλῶν*). Pablo recibió su formulación de las palabras de la cena, que él transmitió el año 49-50 d. C. a los corintios (1 Cor 11, 23-25), en un ambiente helenístico[149], posiblemente hacia el 40 en Antioquía[150]. Dado que la tradición paralela de los sinópticos se evidencia, entre otras cosas por sus abundantes semitismos, más antigua que la versión paulina, helenizada por lo que se refiere al idioma[151], nos remite (esa tradición) a los años treinta. Estamos pues ante una primera piedra de la tradición.

El hecho de que el número de pasajes en los que Jesús refiere Is 53 a sí mismo no sea grande y que falten por completo en los versículos de Mateo y Lucas, podría deberse a que Jesús sólo se dio a conocer

146. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart ²1960, 428.
147. J. Jeremias, Ἠλ(ε)ίας, en ThW II, 939, 22-25.
148. J. Jeremias, *La última cena*.
149. *Ibid.*
150. El parentesco de la versión paulina con la de Lucas está remitiendo a Antioquía (Lc 22, 19b-20a coincide casi literalmente con 1 Cor 11, 24 s). Cf. *Ibid.*
151. Semitismos en Mc 14, 22-25: *Ibid.* A ello se añaden en numerosos pasajes consideraciones objetivas. Por lo que hace en especial al giro *ὑπέρ*, no cabe duda de que el *ὑπὲρ ὑμῶν* (1 Cor 11, 24) paulino es secundario si se le compara con el *ὑπὲρ πολλῶν* de Marcos (14, 24) ya que Pablo evita el semitismo *πολλῶν*, transformándose de una interpretación teológica (en tercera persona), en una fórmula de donación (en segunda persona) bajo el influjo del uso litúrgico. También podría ser secundaria la vinculación paulina del giro *ὑπέρ* con el pan, mientras Marcos lo vincula con el cáliz (*Ibid.*).

como siervo de Dios en la predicación esotérica, no en la pública [152]. Sólo a sus discípulos manifestó el secreto de que veía el cumplimiento de Is 53 como la tarea que Dios le había asignado [153] y solamente a ellos les hizo la interpretación de su muerte en el sentido de un morir vicario por la muchedumbre innumerable [154] de los que habían incurrido en el juicio de Dios (Mc 10, 45; 14, 24). Gracias a que él va a la muerte inocente, voluntaria y pacientemente (Is 53) y según la voluntad de Dios, su morir tiene un poder expiatorio tan ilimitado. La vida que él entrega es de Dios y con Dios [155].

2. *Rescate por muchos* (Mc 10, 45) [156]

El prejuicio, que incomprensiblemente dominó y domina todavía la investigación neotestamentaria desde hace mucho tiempo, de que las afirmaciones sobre el poder expiatorio de su muerte había que situarlas fuera del círculo histórico de Jesús y que debían considerarse, por consiguiente, como teologúmenos de la iglesia primitiva, especialmente paulinos, chocan plenamente con las fuentes: ¡la literatura que nos da a conocer el pensamiento religioso del judaísmo tardío está llena del pensamiento de que la muerte posee un poder expiatorio! Es una doctrina firme, indiscutible y continuamente repetida que todo morir puede tener un poder expiatorio, aun el de un malhechor (al que, por eso, antes de la ejecución, se le permite formular el voto expiatorio); expía plenamente la muerte de los niños pequeños y la de los justos; más todavía la del sumo sacerdote y la de los mártires. Aquí no aduciremos el correspondiente material testifical, muy abundante [157] sino que solamente plantearemos una parte de

152. M. Buber, *Jesus und der «Knecht»*, en W. S. Kooiman-J. M. van Veen (ed.), *Pro regno, pro sanctuario*, Nijkerk 1950; V. Taylor, *The life and ministry of Jesus*, London 1954, 142-145.

153. M. Buber, *o. c.*, 73 s: «si acertamos a ver bien el contexto, veremos que Jesús se entendió a sí mismo, bajo el influjo de la concepción del Isaías II, como portador del retiro y ocultamiento mesiánico»; «la imagen del "siervo", modificada por la literatura apocalíptica (que la combinó con la del Hijo del hombre) penetró en la "vida histórica y fáctica" de Jesús».

154. J. Jeremias, *πολλοί*, 536-545.

155. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1963, a propósito de 10, 45.

156. Artículo publicado inicialmente en Judaica 3 (1947) 249-264. Referencia: J. Herrmann, *Die Idee der Sühne in Alten Testament*, Leipzig 1905, 38-43; G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 110 s; N. Johansson, *Parakletoi*, Lund 1940; O. Procksch-F. Büchsel, *λύω κτλ.*, en ThW IV (1942) 329-350; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen ²1963, 117-122; H. Tödt, *Der Menschensohn in der snoptischen Uberlieferung*, Gütersloh ²1963, 126-128.187-194; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen ²1964, 57-59.

157. Se encuentra ahora en E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 9-11.

la cuestión muy limitada: ¿qué pensamientos están unidos con el λύτρον (Mc 10, 45 par; Mt 20, 28) en el ambiente que rodea a Jesús? Y, ¿cómo hay que entender Mc 10, 45 con ese telón de fondo?

1. Antes de que nos introduzcamos en la cuestión de cuáles ideas y representaciones estaban unidas a la palabra λύτρον para los hombres de la época de Jesús, hemos de delimitar el marco en que se moverá nuestra investigación. λύτρον es el dinero del rescate, el pago supletorio y precisamente en Mc 10, 45 se trata: 1) del dinero del rescate por una muerte merecida (no entrando así en consideración las demás redenciones); y 2) de un rescate pagado a Dios (excluyéndose así todas las afirmaciones referentes a la vida profana). En el uso lingüístico judeo-helenístico encontramos los siguientes sinónimos o bien conceptos afines de λύτρον [158] en el sentido de rescate pagado a Dios: ἄλλαγμα [159]; ἀντάλλαγμα [160]; ἀντίλυτρον [161]; ἀντίψυχον [162]; ἐξίλασμα [163]; λύτρωσις [164]; περικάθαρμα [165]; y περίψημα [166]. En hebreo, el rescate pagado a Dios se denomina la mayoría de las veces **כפר** [167], raramente **פדיון** [168] y **אשם** [169]. Finalmente, en arameo corresponde a **פורקנא** [170].

a) *El dinero como medio de rescate*

En Ex 30, 11-16, al realizar el censo del pueblo, Moisés recibe la orden de percibir de cada israelita mayor de 20 años medio *schäqäl*, en concepto de «dinero de rescate (Kofär, LXX λύτρα) que ha de pagar por su vida», «para que no le suceda ninguna desgracia al ser registrado» (Ex 30, 12). Conforme a eso, en la literatura rabínica se dice en una ocasión, que ese dinero del rescate fue el motivo de que Dios se arrepintiera del castigo ejecutado en Israel después del censo de David [171]. En tiempo de Jesús ese dinero de rescate se tributaba en

158. La palabra aparece la mayoría de las veces en plural: los LXX tienen 17 veces λύτρα, y 3 veces λύτρον.
159. LXX Is 43, 3 por **כפר**.
160. Mc 8, 37; Mt 16, 26.
161. Alii Sal 48 [49], 8; 1 Tim 2, 6.
162. 4 Mc 6, 29; 17, 21.
163. LXX Sal 48 [49], 8 por **כפר**.
164. LXX Sal 48 [49], 9 por **פדיון**.
165. LXX Prov 21, 18 por **כפר**.
166. Tob 5, 19.
167. Ex 30, 12; Sal 49, 8, cf. Job 33, 24; Is 43, 3; Prov 21, 18.
168. Sal 49, 9.
169. Is 53, 10 (**אשם** tiene aquí el sentido figurado de pago equivalente o indemnización).
170. Targ Sal 49, 8 s; Job 33, 24 y *passim*; $sy^{cur\ sin\ pal}$ Mc 10, 45; Mt 20, 28.
171. bBer 62b (R. Jicchaq der Schmied). El arrepentimiento de Dios de su sentencia de exterminio: 2 Sam 24, 16; 1 Crón 21, 15.

forma de impuesto para el templo. Filón dice a propósito de la función que se atribuía al impuesto del templo: se llama «dinero de rescate» (*λύτρα*), «por eso se paga también el tributo como la cosa más llena de alegría, buena y complaciente en la certeza de que, mediante el tributo conseguirá librarse de la servidumbre, o conseguirá la sanción de su enfermedad y obtendrá la libertad más segura, a la vez que su salvación»[172]. Es claro que Filón está describiendo con esas expresiones la liberación de las plagas, prometida en Ex 30, 12. De Tos Scheq 1, 6 se deduce cómo se entendía el efecto logrado por el impuesto del templo: Dios dijo: «los israelitas deben ser embargados a causa de sus dones *schäqäl*, a fin de que pueda ser presentada la víctima sacrifical por la totalidad[173] de ellos, pues las víctimas sacrificales por la colectividad consiguen la reconciliación y la expiación sobre Israel y su padre del cielo». Así pues el carácter expiatorio del impuesto del templo se basaba en que era empleado para pagar las víctimas sacrificiales de la comunidad, cuyo poder expiatorio revenía en favor de la totalidad de Israel. Asimismo, en Tob 5, 19 se trata del empleo del dinero como medio de rescate frente a Dios. Tobías está de camino para recoger un depósito debido a su padre. Preocupada por el feliz regreso al hogar de su hijo, dice la madre: «Haz que el dinero (que Tobías va a traer) no se una al otro dinero que ya poseemos, sino que sirva de dinero de rescate (*περίψημα*) por nuestro hijo»[174]. Por tanto, la madre, preocupada por el feliz regreso de su hijo, recomienda emplear el dinero que traiga como dinero de rescate, pensando en una víctima sacrificial o en una fundación en el templo.

b) *Las buenas acciones como rescate*

Se ha mencionado repetidamente otro tipo de rescate en relación con Job 33, 23 s[175]. Allí se dice del que está enfermo de muerte: «Si entonces un ángel está junto a él, un mediador (ante Dios) (aunque sólo fuera) uno entre mil, para atestiguar su rectitud en favor del hombre, y él (Dios) se compadece de él y dice: ¡déjale! No bajará a los infiernos, he encontrado un rescate (*kofär*)», entonces el enfermo se pondrá sano. Hay que pensar o bien, con muchos comentadores, que

172. *Spec. leg.* I 77. Cf. *Quis rer. div. her.* 186: de las dos dracmas del impuesto del templo, una la damos como dinero de rescate para nuestras almas *(λύτρα τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς κατατιθέντες* cf. Ex 30, 12 s).
173. Según Scheq IV, 1 el impuesto del templo sirve en primer lugar para comprar las víctimas para la ofrenda de la comunidad.
174. Tob 5, 19.
175. Recientemente N. Johansson habló a propósito de este pasaje en *Parakletoi*, 25.

la enfermedad; o bien, más probablemente, la probidad del enfermo es la que ha sido aprovechada por un ángel mediador en favor de aquel. En este último sentido se mueve en todo caso, sin excepción, el modo de entender este pasaje la literatura rabínica, que atribuye la salvación al mérito[176]; cumplimiento de los mandamientos[177]; penitencia y buenas obras[178]. Fuera de eso, es importante la anotación final que se encuentra en j Quidd I, 61: «Lo que dices, (vale) en este mundo, pero para el mundo venidero (vale): la mayoría de lo merecido obtiene el paraíso». Por lo tanto, en el juicio final ya no hay rescate, sino en estricta justicia decide sólo la preponderancia de los méritos sobre los deméritos.

c) *Los impíos como rescate*

En Prov 21, 18 se dice: «El impío es un rescate (*kofär*, LXX *περικάθαρμα*) para el piadoso y el infiel, para el justo». Evidentemente el sentido de este proverbio es que los juicios condenatorios divinos respetan a los justos y solamente arrebatan a los impíos; es decir: éstos serán aniquilados con carácter sustitutorio[179]. En la literatura rabínica se encuentra la misma idea. A propósito del pasaje; «Pondré un rescate entre mi pueblo y el tuyo (Ex 8, 19) observa el Midrash Rabba: «La Escritura enseña que Israel hubiera merecido ser castigado con esa plaga, pero que el Santo, ¡alabado sea!, determinó que los egipcios fueran rescate por ellos[180]». Así pues, Dios lleva a cabo en los egipcios, de un modo vicario, el castigo que los israelitas habían merecido, y transforma a aquellos en rescate de Israel[181].

d) *El sabio como rescate*

También vale lo contrario: el sabio como rescate del necio. A propósito de Núm 3, 12, donde los levitas son rescate (*λύτρα*) en lugar de los primogénitos, Filón hace notar lo siguiente, *De sacrif. Abelis* 121: *πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου*. Fundamenta esta frase diciendo, por una parte, que el sabio con su comprensión y sus desvelos se cuida del necio (§ 120), y por otra parte, que Dios regala sus riquezas

176. Targ Job 33, 23; j Qidd I[10] 61[ol] 34.
177. Tanch משפטים 99[a].
178. bSchabb 32[a] Bar.
179. Cf. J. Herrmann, *Die Idee der Sühne im Alten Testament*, 40.
180. פדיונם.
181. ExR 11 a propósito de 8, 19.

también a los indignos, por amor a los dignos (§ 124). Por lo tanto, Filón deduce de la afirmación referente a λύτρα de Núm 3, 12 la sentencia general de que los buenos son una bendición para los que les rodean y que Dios es misericordioso también con los que no lo merecen por amor a ellos [182].

e) *Isaac amarrado como rescate*

En el Midrash a propósito de Cant 1, 14, se dice: «un haz de juncia *(äschkol ha-kofär)*. "Un haz": es Isaac, que fue atado sobre el altar como un haz. "La juncia *(ha-kofär*, el Midrash entiende: el rescate)": porque él expía *(mekkapper)* los pecados de Israel». Así pues el Midrash, traduce *äschkol ha-kofär* (Cant 1, 14) por «un haz de rescate» y aplica la expresión al acto de que Isaac fuera amarrado *(aqeda)*. Este acto es rescate por los pecados de Israel. Así pues lo que vale en este pasaje como rescate ante Dios es el mérito vicario de los padres.

f) *El justo como rescate*

GénR 44, 6 a propósito de Gén 15, 1 («No temas, Abrahán, yo soy tu escudo») dice: «Dios le dijo (a Abrahán): de Noé no permití que surgiera ningún escudo (protector) de los justos, pero de ti haré salir escudo para los justos y no solamente esto, sino que cuando tus hijos cometan transgresiones y malas acciones, quiero destinar un justo de en medio de ellos [183], que pueda decir a la justicia divina vindicativa: "¡basta!". Yo (Dios) quiero tomarle y hacer que expíe por ellos, pues se llama: *äschkol* (Cant 1, 14; 1 Midrash, lee *isch kol)*, es decir, un hombre en el que está todo, Escritura, Mishnah, Talmud, Tosephtot y Haggadot; *ha-kofär* (Cant 1, 14; Midrash, entiende: del rescate): pues él expía por los pecados de Israel. En los viñedos de Enguedi: yo le tomaré y le haré fiador de ellos». Estrechamente emparentado con éste, está el pasaje de Midr Cant 1, 14. 60: «R. Beräkja (hacia el 340) dijo: la comunidad de Israel dijo ante Dios: aun en la hora en que me envías apreturas y amargura, eres mi amigo. Tú te has hecho amigo mío y miras para ver si no hay en medio de mí un hombre importante que pueda decir a la justicia vindicativa: ¡basta! Y tú le tomas y le haces garante, fiador

182. Por el contrario, el pensamiento rabínico de que la muerte de los justos tiene poder expiatorio no se encuentra en Filón, cf. H. Leisegang, en L. Cohn, *Die Werke Philos von Alexandria III*, Berlin 1962, 260, nota 1.
183. «Y hacer que el platillo de la balanza se incline a su favor»; faltan estas palabras en el par Midr HL 1, 14 § 61.

mío. Esta es la significación de las palabras: «Un atadillo de juncia» *(äschkol ha-kofär*, HL, 1, 14) ¿Qué significa *äschkkol*? Un hombre en el que está todo: Escritura, Mishnah, Talmud, Tosephtot y Haggadot. "*Ha-kofär*" (del rescate, así Midrash): porque quita los pecados de Israel». Con suma probabilidad cuando se habla del rescate en este pasaje, se está pensando en la muerte del justo. Es probable sobre todo en el pasaje mencionado en primer lugar de GénR, cuyo contexto es anticristiano. Es claro que a la doctrina cristiana del poder expiatorio de la muerte de Jesús se contrapone la tesis de la continuidad de los justos que expían, la cual debe atestiguar la continuidad de la antigua alianza [184].

g) *La vida del mártir como ἀντίψυχον*

En el cuarto libro de los Macabeos, el anciano sacerdote Eleazar ora del siguiente modo (6, 28 s): «Ten misericordia de tu pueblo; séate suficiente el castigo que sufrimos por ellos [185]. Haz que mi sangre sea ofrenda purificatoria por ellos y toma mi vida en sustitución de su vida *(καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν)*». Del v. 17, 21 s se deduce cuál es la idea que se tiene de la actuación del *ἀντίψυχον*: «Se transformaron, por decir así, en compensación *(ἀντίψυχον)* por los pecados del pueblo. Y por la sangre de aquellos hombres justos y la ofrenda expiatoria *(ἱλαστήριον)* de su muerte, la providencia de Dios ha salvado a Israel, que antes estaba gravemente amenazado». Queda clara cuál sea la importancia de estas frases, que califican la muerte de los mártires de compensación *(ἀντίψυχον)*, ofrenda expiatoria *(ἱλαστήριον)* y ofrenda purificatoria *(καθάρσιον)* para la comprensión del nuevo testamento, y particularmente de nuestro pasaje de Mc 10, 45; sobre todo teniendo en cuenta que el cuarto libro de los Macabeos podría haber surgido ya antes del año 50 d.C.

184. Para mí es discutible que el pasaje, por lo demás sumamente interesante, de NúmR 12, 15 (a propósito de 7, 1) pertenezca a este contexto. Allí se habla de que Dios ha encargado a su ángel levantar también en el cielo una tienda o tabernáculo protector. «Y esa es la tienda del joven de nombre Metatron. El llevará a ella las almas de los justos, לכפר para Israel en los días de su exilio». N. Johansson, *Parakletoi*, 144, lee *lekofär* («como dinero de rescate»); sin embargo parece más probable la lectura *lekapper* («para expiar»).

185. *Ἱλαστήριον* ha de ser completado con *θῦμα* = víctima expiatoria. Asimismo hay que traducir en Rom 3, 25 *(ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον)* la palabra por: víctima expiatoria.

h) *En el juicio final no habrá ya ningún rescate*

En el Salmo 49, 8 s se dice: «Nadie puede rescatar (pagar el dinero de rescate por) un hermano. Nadie puede ofrecer a Dios un rescate por sí mismo *(kofro)*. El rescate *(pidjon)* por su vida sería demasiado caro, de tal modo que tiene que desistir de ello para siempre». El Targum dice en este pasaje: «nadie puede rescatar a su hermano, que está preso, con sus bienes; no puede dar a Dios un rescate por él *(purqaneh)*».

Su rescate *(purqaneh)* es demasiado caro. ¿Cómo se relaciona esta afirmación, que niega la posibilidad de pagar un rescate ante Dios, con todo lo dicho hasta ahora? Respuesta: en las afirmaciones hechas hasta ahora se trataba (como se dijo más arriba, en una cita del Talmud palestinense) de este mundo y no del juicio final. En el juicio final (esto se repite una y otra vez) no habrá rescate. Hen et. 48, 10 dice acerca de los pecadores: «Sabed pues que estáis preparados para el día de la perdición. No esperéis que vuestros pecados se queden en esta vida, sino que desapareceréis y moriréis. Pues no poseéis ningún rescate». Sifre Dt 329 a propósito de 32, 39 («Y nadie salva de mi mano») dice: «Dos padres no salvarán a sus hijos; Abrahán no salvará a Ismael, ni Isaac a Esaú. Yo encuentro (allí) solo (dicho), que los padres no salvarán a sus hijos, ¿de dónde (saco yo) que tampoco los hermanos (salven) a los hermanos? La Escritura dice: "Nadie puede rescatar al hermano" (Sal 49, 8): Isaac no salva a Ismael, ni Jacob a Esaú. Y aun cuando le den (a él) todo el dinero del mundo, no pueden darle (a él) el rescate, pues está escrito: "Nadie puede ofrecer a Dios un rescate por sí mismo. El rescate por su vida sería demasiado caro, vida que será eterna" (Sal 49, 8 s). Es cara esa alma, pues cuando un hombre peca contra ella ya no existe ningún pago por ella»[186]. También Jesús confirma este punto de vista cuando pregunta: «¿Qué dará un hombre como rescate por su vida?» (Mc 8, 37).

186. El contenido concreto de la palabra «dinero de rescate» en estas afirmaciones se deduce del Bar sir 85, 12 s: en el juicio final no habrá «ninguna ocasión para hacer oración, para elevar ruegos, para exigir reconocimiento, para dar amor, para que se arrepientan las almas, para rogar por los pecados, para la oración de los padres, para el llanto de los profetas, para el auxilio de los justos». El día del juicio no habrá ruegos (4 Esd 7, 102 s), ni ningún merecimiento vicario de los padres (Midr Sal 146 § 2). Cf. además Midr Sal 46 § 1: «Tampoco podrá decir ningún hombre: mi padre era piadoso, he aquí que seré salvado por su causa; mi hermano era justo, él hará que me salven».

i) *Los pueblos paganos como rescate en el juicio final*

En Is 43, 3 se dice: «Pues yo soy Yahvé, tu Dios, el santo de Israel, tu amparo: yo daré a los egipcios como rescate *(kofär*, LXX, *ἄλλαγμα)* por ti; a Kusch y a Saba en tu lugar». Dios promete aquí a Ciro los países más ricos de la tierra en compensación por dejar libre a Israel. Este pasaje de Isaías fue interpretado desde muy temprano, en la literatura rabínica, como una referencia al juicio final. «No hay rescate *(pidjon)* para los pueblos; la Escritura nos enseña: "Nadie puede rescatar a un hermano. Nadie puede ofrecer a Dios un rescate por sí mismo. El rescate por su vida sería demasiado caro" (Sal 49, 8 s). Amados son los israelitas, pues el Santo, ¡alabado sea!, entrega a los pueblos de la tierra en su lugar como expiación por su vida; como está dicho: "Yo daré a los egipcios como rescate por ti" (Is 43, 3). ¿Por qué? "Porque tú eres precioso a mis ojos, apreciado y yo te amo, daré otros hombres en tu lugar y a los pueblos por tu vida" (Is 43, 4) [187]». De los dos pasajes que citaremos a continuación se deduce que se está pensando en el juicio final; Sifre Dt 333, a propósito de Dt 32, 43 («Y él quitará el pecado de su tierra, de su pueblo») dice: «¿De dónde sacas tú que el descenso de los impíos al Gehinnom sea una expiación para Israel en el mundo futuro? Porque está escrito: "y yo daré como rescate tuyo a los egipcios, a Kusch y a Saba. Porque eres precioso a mis ojos, apreciado y te amo, por eso entregaré a Edom (así Midrash) en tu lugar" (Is 43, 3 s)». El otro pasaje es ExR 11 a propósito de 8, 19 («y yo estableceré un rescate *(Erlösung)* entre mi pueblo y tu pueblo») dice: «La Escritura enseña que Israel, propiamente, había merecido ser castigado con esas plagas, pero que el Santo, ¡alabado sea!, destinó a los egipcios como rescate por ellos. Y también en el futuro (mesiánico) traerá el Santo, ¡alabado sea! a los pueblos paganos y los arrojará en el Gehinnom en lugar de Israel, pues se dice: "Yo soy Yahvé, tu Dios, el santo de Israel, tu amparo. Yo daré los egipcios como rescate por ti; a Kusch y Saba en tu lugar" (Is 43, 3)». En el juicio final no hay rescate, pero estas afirmaciones que comentamos conocen una excepción: los pueblos paganos serán entregados como rescate por Israel; pensamiento cargado de un fuerte particularismo nacional.

Si se considera en su conjunto el material, que se limita a la palabra clave «rescate» y que si se estudiara el verbo y las palabras e ideas emparentadas se complicaría mucho más, podría verse con claridad cuán seriamente se ocupó el judaísmo tardío de la cuestión relativa al rescate debido a Dios. En cuanto podemos ver, los hombres que rodeaban a Jesús conocían que el pecador, y todo el pueblo,

187. Mekh Ex 21, 30.

habían merecido la muerte; sabían de la justicia vindicativa de Dios. Pero con la palabra clave «rescate» se alumbra un nuevo conocimiento. El rescate es la compensación por la muerte merecida; es vicariedad. (Todavía nos falta un estudio sintético sobre la importancia de la idea de la vicariedad en el judaísmo tardío; era un pensamiento notable: se habla de un mérito vicario, sufrimiento vicario, penitencia vicaria, ayuno vicario, oración vicaria, morir vicario). Pero vicariedad quiere decir esto: Dios renuncia a un derecho estricto, se deja aplacar. En efecto; la misericordia de Dios llega tan lejos, que él mismo apareja, es decir, paga, el rescate. Ciertamente existía una doble limitación: el rescate se limita a Israel, y, segunda: vale solamente (con la excepción de lo que se dice de la entrega vicaria de los paganos al infierno) de la vida temporal, no para el juicio final. De este modo, la última palabra la tiene la justicia vindicativa de Dios.

2. Volvámonos ahora a las palabras referentes al *λύτρον* de Mc 10, 45 (par. Mt 20, 28): *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*.

a) Digamos en primer lugar unas palabras sobre la cuestión de la autenticidad. La antigua objección de que Mc 10, 45 tenía resonancias paulinas se tiene comúnmente como equivocada. Cierto que Pablo ama especialmente la imagen del rescate[188] (por lo demás muy querida también en otras partes del nuevo testamento). Pero nunca usa la palabra *λύτρον;* nunca dice *ἀντὶ πολλῶν* (más bien *ὑπὲρ ἡμῶν, ὑμῶν, πάντων*); nunca llama a Jesús *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Otra objeción, a saber: que el aoristo *ἦλθεν* se refería a toda la obra de la vida de Jesús, es decir, que era tardío, sólo es posible en el texto griego, porque en arameo *'atet* significa tanto «he venido» como «estoy aquí». Hay una tercera objeción de más peso: que la versión de Lucas sea la más antigua. También en Lucas las palabras relativas a que Jesús viene a servir son el último miembro de una trilogía: 1) los poderosos de la tierra dominan por la violencia; 2) en los discípulos de Jesús, el servir es camino para (Mc), o bien, signo (Lc) de una auténtica grandeza; 3) el prototipo de servicio desinteresado de Jesús (Mc 10, 42-45, Mt 20, 25-28, Lc 22, 24-27). Pero, en Lucas, ese ejemplo de Jesús se expresa bajo la forma de una comparación sencillísima; una pequeña parábola que tiene como telón de fondo Jn 13, 1 s: *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*. Por tanto, falta en Lucas el calificativo de Jesús como Hijo del hombre; no se dice nada de la muerte de Jesús y, sobre todo,

188. Cf. J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi*, Stuttgart 1963, 17 s.

nada especial sobre el poder expiatorio de su muerte. Todo se queda en el simple marco de lo ético. ¿No habría que sacar la conclusión de que Lucas es la versión más antigua, por ser la menos dogmática? Para decirlo con más propiedad: original sería lo que tienen Marcos y Lucas de común; la comparación de Jesús con el criado que sirve la mesa (tomado en sí mismo, habría que traducir Mc 10, 45a así: el Hijo del hombre no vino para hacerse servir a la mesa por criados, sino a servir). A esa sencilla comparación habrían sido añadidas las palabras relativas al rescate, de Mc 10, 45b, como teologúmenon de la iglesia primitiva, surgido de la doctrina de la salvación [189] del cristianismo helenístico.

Para juzgar esta objeción hay que aclarar primeramente las relaciones literarias existentes entre las versiones de Marcos y Lucas. Hay que partir del hecho de que la trilogía de Lucas se encuentra en otro lugar que en Marco-Mateo; a saber, después del relato de la última cena de Jesús (Lc 22, 24-27). No hay que ver esta discrepancia en la colocación como obra de Lucas, ya que el modo en que Lucas trata la tradición de Marcos se caracteriza por seguir estrictamente la sucesión de las perícopas de Marcos: hasta llegar a la historia de la pasión, Lucas cambia solamente de sitio dos perícopas de Marcos (Lc 6, 17-19; 8, 19-21), guardando por lo demás la sucesión de las perícopas de Marcos. El desplazamiento de lugar de una perícopa en Lucas hay que valorarlo por eso, generalmente como signo de que sigue una fuente especial [190]. Así pues, no existe una conexión literaria directa entre Mc 10, 45 y Lc 22, 27; más bien las dos formas de tradición relativas a esa serie tripartita de sentencias se yuxtaponen, marchando al principio muy concordes, pero distanciándose después al ilustrar de modo diverso el servicio de Jesús. En Mc 10, 45 se describe inspirándose en una palabra de la escritura, y en Lc 22, 27, en el lavatorio de los pies.

Si consideramos ambas versiones del tercer miembro (de esa serie tripartita) desde el punto de vista lingüístico, resulta lo siguiente: el *logion* de Marcos está marcado por los caracteres lingüísticos palestinenses. Puede aclararse esta situación comparando Mc 10, 45 con 1 Tim 1, 6:

Mc	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...	δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	λύτρον	ἀντὶ	πολλῶν
1 Tim	ἄνθρωπος Χ.Ἰ.	ὁ δοὺς ἑαυτὸν	ἀντίλυτρον	ὑπὲρ	πάντων

189. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [6]1964, 154.
190. J. Jeremias, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?*: NTSt 4 (1957) 115-119.

De las cinco variantes se puede decir que la versión de Marcos (de carácter semita) ha tomado un tinte griego en la carta a Timoteo. 1) *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* es una traducción literal y *ἄνθρωπος* conforme al sentido, de *bar nascha;* 2) *ἡ ψυχή* = «la vida» es un semitismo, y asimismo *δοῦναι τὴν ψυχήν* con el significado de «entregar su vida voluntariamente» [191]; *δοῦναι ἑαυτόν* es la traducción griega correspondiente; 3) la palabra compuesta *ἀντίλυτρον* es un griego más elegante que *λύτρον;* 4) *ἀντί* es traducción literal del arameo *chalaf* = hebreo *tachat* (= en lugar de), que es el antiguo término técnico del *ius talionis* y que como tal adquirió el significado de «por» al canjear o devolver [192]; *ὑπέρ* es una traducción griega acomodada; 5) *πολλοί*, para designar una gran multitud, no numerable, es un semitismo; el traducirlo por *πάντες* acierta con el sentido exacto. Además de eso son también palestinenses en Mc 10, 45 los siguientes rasgos: eludir el nombre de Dios [193], el *parallelismus membrorum* antitético, y también el *καί* epexegético.

La versión que Lucas da de este *logion* se presenta muy distinta (22, 27). Frente a Marcos, el contexto se ha helenizado, v. 24: *φιλονεικία* es clásico. En el v. 25 encontramos el título helenístico *εὐεργέτης*, que al igual que las palabras, del griego clásico *κυριεύειν* y *ἐξουσιάζειν* sólo se encuentran aquí en el nuevo testamento; v. 26: *μείζων* (en lugar de *μέγας* en Mc). Todo el v. 26 no se entiende ya escatológicamente, sino que se aplica a la situación de la comunidad y evidentemente toma la palabra de la voz de la comunidad: *νεώτεροι* se llaman en Hech 5, 6; 1 Tim 5, 1; Tit 2, 6 y Pe 5, 5, los jóvenes en cuanto grupo de la comunidad (que se contrapone al grupo de los «ancianos»); *ἡγούμενοι* es el título del jefe de la comunidad (Heb 13, 7.17.24; cf. Hech 15, 22) y *διακονῶν* es, en este contexto, el equivalente exacto del título ministerial (que falta en Lc) de *διάκονος* [194]. Finalmente, el *logion* mismo (v. 27) está libre de semitismos y evita todo lo que resultaría extraño a sus destinatarios griegos.

Nos encontramos, pues, ante una versión, procedente de cristianos del mundo pagano, de aquella serie de sentencias. En tales casos, la versión más cercana al modo de hablar palestinense es la que tiene mayores visos de autenticidad. En este caso, esa versión es Mc 10, 42-

191. Se hallan testimonios en A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart [6]1963, 602.

192. 3 Βασ. 20 (21), 2: *ἄλλαγμα ἀντὶ τοῦ ἀμπελῶνος*, Jos., *Ant.* XIV 7, 11 § 107: el sacerdote Eleazar dio a Crassus una barra de oro como rescate por los restantes tesoros del templo *(τὴν δοκὸν αὐτῷ τὴν χρυσῆν λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν)*.

193. F. Büchsel, *λύω κτλ.*, 345.

194. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934 a propósito del pasaje; P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-21. Etude de critique textuelle et littéraire:* RB 48 (1939) 389, nota 3; en P. Benoit, *Exégèse et théologie* I, Paris 1961, 199, nota 2.

45. Para confirmar nuestra aseveración, se añade a las consideraciones lingüísticas el hecho de que la idea religiosa del *λύτρον* pertenece al ambiente de Jesús. Fuera de eso, hay que remitir muy especialísimamente a las afirmaciones del cuarto libro de los Macabeos (estrechamente relacionados con Mc 10, 45) que califican el morir de los mártires como compensación por los pecados del pueblo; la proximidad temporal a la predicación de Jesús (a nuestro juicio hay que fechar el cuarto libro de los Macabeos entre los años 30 y 50 d.C.) confiere a esa relación una mayor importancia.

Con todo, no queremos decir que hayamos llevado a cabo una «prueba» de autenticidad convincente; cosa que no sería posible. Ni siquiera se puede excluir la posibilidad de que todo lo referente al *λύτρον* sea una explicación posterior de Mc 10, 45a (si bien la conexión íntima entre las palabras del *λύτρον* con las de la última cena no parecen abonar esa suposición). Pero lo que sí creemos haber mostrado es que la unión de las consideraciones referentes a la lengua y al contenido no nos permiten pensar que esas palabras referentes al *λύτρον* surgieran fuera de Palestina.

b) Para la exégesis de Mc 10, 45 es fundamental el hecho de que el sentido material de las palabras se vincula con Is 53, 10-12, siguiendo el texto hebreo, y no el de los LXX; para *δοῦναι τὴν ψυχήν* cf. *im tasim ...nafscho* (53, 10); para *πολλοί* cf. *rabbim* (53, 11.12); *διακονῆσαι* remite al siervo de Dios. En este marco, *λύτρον* podría ser traducción libre de *ascham* (53, 10 lo usa, en sentido figurado, como «compensación»)[195].

Así pues, en Mc 10, 45, se habla de Jesús como siervo de Dios. Aunque el Hijo del hombre, que se sentará en el futuro a la derecha de Dios, podría exigir el ser servido, escogió, para obedecer a su misión (*ἦλθον = ἀπεστάλην*) el camino del servicio, al que le remitían las palabras de la escritura (Is 53). (La contraposición de *διακονηθῆναι* / *διακονῆσαι* permite quizás barruntar algo de la lucha interior de Jesús, que tenía ante sí dos caminos. Mc 10, 45 sería la tentación superada). Su servicio consiste en entregar su vida, pues su muerte es pago compensatorio a Dios[196] por la muerte que había merecido la muchedumbre (literalmente muchos). Solo de Is 53 es comprensible cómo Jesús pudo atribuir tal eficacia a su muerte; su muerte es aquel morir voluntario, querido por Dios, del inocente, que según Is 53 expía los pecados de la muchedumbre vicariamente.

195. Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 110; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum, Bethel b. Bielefeld*, Berlin [3]1952, 60-63.
196. Acerca de cómo se evitaba el nombre de Dios, cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 110.

Surgen ahora dos preguntas. En primer lugar, ¿en quién está pensando la palabra πολλοί? Mientras que en castellano la palabra «muchos» tiene un sentido *exclusivo* («muchos» significa: «no todos»), el equivalente semita, tanto en hebreo como en arameo, tiene a menudo sentido incluyente (la gran, innumerable multitud, que consta de muchos)[197]. Esto se puede decir tanto de la forma con artículo, como (más raramente) también sin artículo[198]. En el caso de Mc 10, 45 se patentiza ese sentido incluyente por la referencia a Is 53 (cf. 52, 14; 53, 11.12); designa la gran multitud, incontable, de los pueblos[199]. Es seguro que la iglesia primitiva entendió Mc 10, 45 en ese sentido; así lo muestra 1 Tim 2, 6: ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων[200].

La segunda pregunta es ésta, ¿en qué sentido el morir de Jesús es un λύτρον? ¿Se piensa en el momento presente o en el juicio final? Para responder a esta pregunta es de suma importancia la comprobación de que Is 52, 13 s, fue entendido por sus contemporáneos como una escena del juicio final; así Sab 5, 1 s; Hen et.[201]; Targ Is 13-53, 12 y los pasajes rabínicos que interpretan Is 53 mesiánicamente[202]. De hecho, la palabra «Hijo del hombre» confirma la interpretación escatológica de λύτρον de Mc 10, 45, porque todas las afirmaciones auténticas relativas al Hijo del hombre tienen carácter escatológico. También en las palabras de la última cena de Mc 14, 24, estrechamente emparentadas con aquellas, y que hacen referencia asimismo a Is 53, la muerte sacrifical de Jesús es el acontecimiento que introduce el cambio de los tiempos. Por tanto, ¡también en el juicio final (a pesar de Mc 8, 37) hay un rescate! Ciertamente no se trata de un rescate que el hombre pueda ofrecer por sí mismo (y en eso tiene razón Mc 8, 37), sino una compensación determinada por Dios mismo (*ascham* Is 53, 10); a saber: la muerte inocente y voluntaria del Hijo del hombre. A los ojos de Dios tiene más valor que todos los demás rescates: el dinero, las buenas obras, los merecimientos de los patriarcas, y la muerte de los mártires, ya que vale también en el juicio final, aun por aquellos de los que se decía que no existía ningún rescate para ellos, es decir, πολλοί:

197. Como ejemplo de muestra: Rom 5, 15.19: οἱ πολλοί = todos los hombres.
198. Testimonios en J. Jeremias, *La última cena* y por extenso en πολλοί, en ThW VI (1959) 536-545.
199. *Ibid.*
200. Cf. además Heb 2, 9: ὑπὲρ παντός; 2 Cor 5, 14 s: ὑπὲρ πάντων; Jn 1, 29: τοῦ κόσμου.
201. 46, 4 s; 48, 8; 55, 4; 62, 1.3.6.9; 63, 1-11.
202. Billerbeck I, 481-483, también Sifre Dt 33, 21; para la comprensión de Is 53 en el judaísmo antiguo cf. extensamente παῖς θεοῦ C, en ThW V, 1954, 676-698.

las naciones del mundo. Tiene tal poder porque la vida que se entrega en esa muerte, es vida de Dios y con Dios[203].

En la carencia de límites que es peculiar de la validez de ese rescate, se patentiza la carencia de límites del amor de Dios.

203. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen [10]1963, a propósito de este pasaje.

7

ESTUDIO SOBRE EL PROBLEMA DE LAS FUENTES DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES[1]

1. *El doble juicio verbal de los apóstoles (Hech 4, 1-22 y 5, 17-42)*

a) *Las dos fuentes paralelas de Harnack en Hech* 2-5

A. von Harnack, dice a propósito de Hech 2-5:

> En mi opinión, es tan evidente que aquí existe una descripción duplicada del mismo suceso, que causa gran asombro comprobar que este conocimiento no sea patrimonio común desde hace largo tiempo[2].

Distingue entre una fuente *A* (Hech 3, 1-5, 16)[3], buena, procedente de Felipe y sus hijas[4], y otra fuente *B* (Hech 2, 1-47; 5, 17-42), de menos valor; ambas fuentes describen casi rasgo a rasgo los mismos acontecimientos[5].

Los principales rasgos paralelos de ambas fuentes son los siguientes: a) ambas fuentes informan acerca de una predicación misional de Pedro, con gran éxito de conversiones (*A* 3, 11-4, 4; *B* 2, 14-41); b) ambas fuentes describen el acontecimiento de pentecostés (*A* 4, 31; *B* 2, 1-13); c) ambas fuentes incorporan un relato sobre la «comunidad de bienes» (falsamente llamada así) de la comunidad primitiva (*A* 4, 32.34 s; *B* 2, 44-45); d) ambas fuentes narran la

1. Publicado en ZNW 36 (1937) 205-221.
2. A. von Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1908, 145. Recientemente le sigue, después de muchos otros, aunque con algunas modificaciones, K. Lake en F. J. F. Jackson-K. Lake, *The beginnings of christianity* I, London 1933, 145; cf. *The Acts of the apostles* II, London 1922, 126 s y 139 s.
3. Harnack atribuye a esa fuente además 8, 5-40; 9, 31-11, 18; 12, 1-23 (p. 148 s).
4. *Die Apostelgeschichte*, 151.
5. *Ibid.*, 142-149.

detención y el interrogatorio de los apóstoles con la misma conclusión final de la prohibición de seguir hablando y la transgresión de esa prohibición (*A* 4, 1-22; *B* 5, 27-42).

Ahora bien: no se puede reconocer ningún peso a los dos primeros puntos, pues por lo que concierne a los discursos de Pedro, su motivo (*B:* pentecostés; *A*: curación del paralítico) y su contenido difieren fundamentalmente, habiendo tenido además Pedro más de una predicación misional[6]. Por lo que concierne a Hech 4, 31, únicamente podría uno decidirse a ver en él un relato de los acontecimientos de pentecostés, si pudieran aducirse otros argumentos de peso sobre el paralelismo de ambas fuentes, ya que es de suponer que la historia de pentecostés no fue la única experiencia espiritual (pneumática) de la comunidad primitiva (cf. Hech 8, 17, donde se supone, según 8, 18, que la recepción del Espíritu fue un suceso visible; 10, 44-47; 19, 6). Más peso tienen por el contrario los otros rasgos paralelos: el tercero y el cuarto. Por consiguiente hemos de probar a continuación si ambos relatos referentes a la llamada «comunidad de bienes» y los referentes al interrogatorio del Sanedrín son realmente una prueba de que en Hech 2-5 fueron aprovechadas dos fuentes que discurrían paralelamente.

b) *Los «sumarios» de los Hechos de los apóstoles*

En primer lugar hay que distinguir muy claramente entre relatos aislados y resúmenes esquemáticos (sumarios)[7]. El evangelio de Lucas nos proporciona luz sobre las características de los sumarios contenidos en la segunda obra de Lucas. Observando cómo Lucas usa por dos veces el resumen de Mc 1, 28 (Lc 4, 14.37; cf. 7, 17), o cómo terminan las partes relativas a la infancia con resúmenes, que son ya casi fórmulas, uniéndolas de este modo entre sí (Lc 1, 80; 2, 40; 2, 52), sacaremos las conclusiones siguientes: los sumarios provienen de los relatos particulares aislados y frente a ellos tienen un carácter secundario, y segunda, Lucas los usó con preferencia como nexos para juntar los relatos aislados en una narración continuada. Otros testimonios muestran que también en los Hechos de los apóstoles usa esa

6. La noticia de que ambos discursos tuvieron un gran éxito (*A* 2, 41; *B* 4, 4) no es ningún argumento en favor de que haya dos fuentes paralelas, porque 2, 41 es la introducción del sumario que va a continuación (cf. el *μὲν οὖν* en 2, 41 con la misma locución de transición en 1, 6; 5, 41; 8, 4.25; 9, 31; 11, 19; 12, 5; 13, 4; 14, 3; 15, 3-30; 16, 5; 23, 31 y K. Lake-H. J. Cadbury, *The Acts of the apostles* IV, London 1933, 7 *ad* Hech 1, 6 y 27 *ad* Hech 2, 41). Se añade además que 4, 4 también tiene el carácter de sumario.

7. Para lo que sigue, cf. el excelente trabajo de H. J. Cadbury, *The summaries in Acts*, en *The Acts of the apostles* V, London 1933, 393-402.

técnica de unir las narraciones mediante los resúmenes esquemáticos o sumarios; por ejemplo: Hech 6, 7; 8, 25 (*μὲν οὖν*); 9, 31 (*μὲν οὖν*); 12, 24; 16, 5 (*μὲν οὖν*); 19, 20 (cf. a este respecto lo dicho más abajo en el análisis de la fuente antioquena a propósito de 9, 31; 12, 24; 16, 5).

Dentro de Hech 2-5, pertenecen a esa serie de resúmenes esquemáticos los párrafos 2, 41-47[8]; 4, 32-35; 5, 11-16[9]. Todos ellos están estrechísimamente relacionados, no sólo en cuanto al contenido, sino en cuanto al sentido material de las palabras[10]. Prescindiendo de las coincidencias mutuas, de las que hablaremos enseguida, los tres sumarios de 2, 41-47; 4, 32-35; 5, 11-16 coinciden, de modo significativo, con otros sumarios de los Hechos de los apóstoles: con 2, 41b.47b; 5, 14 se pueden comparar 4, 4; 6, 7; 9, 31; 11, 24b; 12, 24; 16, 5; con 2, 42.46, se puede relacionar 1, 14; con 4, 33a del pasaje de 5, 42; con 5, 11 el de 5, 5b. Finalmente 5, 15 coincide con los sumarios de 8, 6 s y especialmente 19, 11 s.

Es muy importante observar que los tres sumarios de 2, 41-47; 4, 32-35; 5, 11-16 en conjunto dan muestra de que se está realizando una elaboración progresiva: 1) en 4, 32-35 se ve de un modo especialmente claro: el versículo introducido tiene su correlativo en 5, 42 (cf. 4, 33a) y 2, 47a (cf. 4, 33b); 2) pero también en el párrafo de 5, 11-16 se puede ver claramente la amplificación. Los v. 5, 15 s son una adición, ya que el *ὥστε* de 5, 15 se refiere a 5, 12a (saltando 5, 12b-14). La adición tiene su correlativo en 8, 6 s y 19, 11 s[11]; 3) en el párrafo 2, 41-47 los dos primeros v. 2, 41 s son un resumen antiguo, que pone fin a la historia de pentecostés[12]; los v. 43-47 son una amplificación posterior; pues 2, 43 tiene sus paralelos en 5.11.12a y solamente cuadra en el cap. 5, en el contexto en el que 5, 11 es paralelo a 5, 5b. Asimismo 2, 44 s tiene su paralelo en 4, 32.34 s, y también en este caso es claro que el capítulo 4 es el lugar antiguo del sumario, sirviendo de introducción a 4, 36-5, 10. Finalmente viene a confirmarse que 2, 43-47 es la amplificación del sumario, más antiguo, de 2, 41 s, al observar que esos cinco versículos, mirándolos con más atención, se manifiestan como una repetición amplificada de 5, 11-14: 2, 43/5, 11-12a (intercalados: 2, 44 s/4, 32.34 s); 2, 46a/5, 12b (intercalados 2, 46b/2, 42); 2, 47/5, 13b-14. Por tanto podemos distinguir dos estadios dentro del sumario de Hech 2-5; al estadio más antiguo pertenecen 2, 41-42;

8. La partícula de transición *μὲν οὖν* muestra que el *summarium* comienza en el v. 41 (y no en el 42).
9. En segundo lugar hay que mencionar además los v. 4, 4 (cf. 2, 41); 5, 5b (cf. 5, 11) y 5, 42 (cf. 4, 33). En el capítulo 1, el v. 14 es un *summarium*.
10. Cf. las tablas en *The Acts of the apostles* V, 144 s y de modo equivalente 397 s.
11. H. J. Cadbury, *o. c.*, 398 s.
12. *Ibid.*

4, 32.34 s; 5, 11-14. Al estadio más reciente 2, 43-47 (/5, 11-14-2, 42); 4, 33 (/5, 42; 2, 47a) y 5, 15 s (/8, 6 s; 19, 11 s).

De todo lo dicho resulta que en el relato sobre la «comunidad de bienes» hay que distinguir tres estadios de desarrollo, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones: 1) el patrimonio más antiguo de la tradición son los relatos aislados y concretos de 4, 36 s y 5, 1-10; 2) a partir de ellos fue creciendo el sumario que se les colocó delante, de 4, 32, 34 s; 3) ese sumario fue repetido, de un modo anticipado, en 2, 44 s (probablemente al componer los Hechos) y ampliado mediante 4, 33 (probablemente al mismo tiempo).

Si esta hipótesis es verdadera, entonces el hecho de que se mencione dos veces la «comunidad de bienes» queda eliminado como argumento en favor de dos fuentes paralelas, que hubieran confluido en Hech 2-5, ya que la primera mención de la «comunidad de bienes» de 2, 44 s es solamente una copia de 4, 32.34 s, que no fue añadida hasta la redacción final del sumario más antiguo de la historia de pentecostés de 2, 41 s.

Ahora queda por comprobar si el doble interrogatorio de los apóstoles obliga a sacar la conclusión de que en Hech 2-5 existen dos tradiciones paralelas.

c) *Los dos interrogatorios de los apóstoles (4, 1-22; 5, 17-42) ¡No son un duplicado!*

Es *communis opinio*[13] que Hech 4, 1-22 y 5, 17-42 son un duplicado, siendo 4, 1-22 el más valioso y 5, 17-42 (especialmente a causa de la liberación maravillosa de la cárcel de 5, 19 s y del anacronismo de 5, 36 s) el relato de menos valor. De hecho, llama la atención la estrecha semejanza en el decurso de los acontecimientos en ambos relatos, que se extiende hasta los menores detalles (por ejemplo, 4, 3; 5, 18: el juicio oral tiene lugar al día siguiente del prendimiento). Verdad es que, al mirarlos más detenidamente, muchos de esos rasgos paralelos sólo se corresponden en apariencia; por ejemplo: que preceda a ambas detenciones el relato de un milagro (3, 1-26; 5, 15-16) no indica nada, ya que 5, 12-16 es un sumario que no tiene ningún género de conexión íntima con el subsiguiente relato de la detención (5, 17 s). También hay que observar que el paralelismo de la mayoría de los rasgos se explica por la misma situación. Es decir, en caso de que se tratara de dos sucesos

13. Entre otros W. M. L. de Wette, F. Overbeck, F. Spitta, B. Weiss, J. Jüngst, H. J. Holtzmann, R. Knopf, A. von Harnack, E. Preuschen, H. H. Wendt, J. Wellhausen, H. W. Beyer, K. Lake.

distintos, la apariencia externa tenía que ser igual en ambos; o sea: reunión de la corte de justicia (4, 5-6; 5, 21); interrogatorio ante el tribunal (4, 7 s; 5, 27 s); defensa (4, 8 s; 5, 29 s), deliberación no estando presentes los acusados (4, 15; 5, 34), etc.

Ahora bien, a propósito de la semejanza de ambos relatos se ha pasado por alto, casi universalmente, que muestran diferencias esenciales. Fuera de eso, no hay que dar excesiva importancia al hecho de que sólo el segundo relato hable de una liberación de la prisión mediante un ángel (5, 19-26), pues no se vuelve a hacer referencia a este episodio más tarde, siendo sospechoso de ser una amplificación legendaria elaborada según 12, 7 s. Las principales diferencias son las siguientes: a) en 4, 1 s son apresados Pedro y Juan; en 5, 17 s Pedro y los apóstoles (5, 29); b) el primer relato (4, 1 s) tiene estrecha relación con la curación del paralítico de 3, 1 s (4, 7.9.10.14.16.21.22); el segundo (5, 17 s) recibe su carácter propio por haberse introducido la figura de Gamaliel, quien determina de modo decisivo la marcha del proceso (5, 34 s); c) el primer proceso termina con la prohibición de hablar (4, 18); el segundo, con la flagelación y la prohibición de hablar (5, 40). Esta diferencia, mencionada en último lugar, es la más importante. Sólo puede valorarse toda su importancia si se conoce el derecho procesal judío de aquella época. K. Bornhäuser tiene el mérito de habérnoslo dado a conocer[14].

Según el derecho rabínico debían darse cuatro presupuestos antes de que un acusado pudiera ser juzgado: 1) debía haber tenido lugar la vista de la causa según las disposiciones existentes[15]; 2) en la Torá tenía que estar expresamente determinado un castigo contra la transgresión de que se trataba[16]; 3) por lo menos tenía que haber dos testigos presenciales[17]; 4) el culpable tenía que haber sido amonestado antes de cometer el hecho[18], es decir: por lo menos dos testigos[19] tenían que haberle hecho caer en la cuenta de las consecuencias punibles de su hecho[20]. La amonestación (הַתְרָאָה, הַתְרָיָה)[21]

14. NKZ 33 (1922) 332 s; *Studien zur Apostelgeschichte*, Gütersloh 1934, 58.
15. En b Sanh 8b (Bar) par 80b.
16. Billerbeck I, 811.
17. *Ibid.*, 263.266 s.
18. Pasajes más importantes: Sanh 5, 1; 8, 4; 12, 8-9 (= Mc 1, 8-9); Tos Sanh 11, 1-5 (431); b Sanh 40b-41a; j Sanh V 1, 22c 53 s; Siffre Núm § 113 ad 15, 33.
19. Sanh 12, 9 (= Mc 1, 9); Tos Sanh 11, 1 (431). Raba (gest. 532) b Mc 6b, se aparta en este caso y habla de la advertencia en singular.
20. Tos Sanh 11, 1.4 (431); b Sanh 8b; 72b; 80b.
21. A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Gütersloh 1902, 66; K. Bornhäuser: NKZ 33 (1922) 332 s; Billerbeck I, 25.261-264.811.813.1012 nota 1.1014 s.1018 s; II, 101 s; P. Fiebig, *Jesu Bergpredigt*, Göttingen 1924, 32 s.52 s; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era* II, Cambridge 1927, 185; A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart ³1960, 144; K. Bornhäuser, *Studien zur Apostelgeschichte*, 58; K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri*, Stuttgart 1959, 335 s.

tenía que ser tan vívida que el amonestado «viera el fundamento de la cosa»[22]. Veamos cómo se explica este punto: «Le amonestan y calla; le amonestan y él inclina (meramente) la cabeza; incluso cuando haya dicho: "ya lo sé", queda libre. Hasta que no haya dicho: ya lo sé, pero a pesar de eso, quiero hacerlo»[23]. Por lo tanto debía expresar que había entendido la amonestación, pero que, a pesar de eso, quería persistir en su propósito. La admonición previa era necesaria no sólo en el caso en que se siguiera la pena de muerte, sino también cuando se siguiera la pena de azotes[24]. Mientras no hubiera admonición, no se daba la punibilidad propia de una transgresión de la ley[25]. Así, por ejemplo, en lo que se refiere al sábado[26]: el que lo transgrede sin darse cuenta, debe presentar una ofrenda expiatoria (Sanh 7, 8); si lo hace a propósito, pero sin que preceda la admonición, «será exterminado por la mano de Dios» (Sanh 7, 8) pero no puede ser perseguido ante los tribunales de este mundo; solamente cuando de propósito y a pesar de la admonición, ante testigos, lo transgrede, será lapidado (Sanh 7, 4)[27]. Sólo hay una excepción: «Un escriba no necesita que se le haga una admonición. Esta tiene sólo razón de ser para comprobar si alguien actúa por descuido o bien intencionadamente»[28] (y en un hombre que se dedica a predicar la ley, se da por supuesta esa advertencia). Pero, ¿estaba todavía en vigor el derecho relativo a la advertencia en los tiempos de la comunidad primitiva? Poseemos numerosos testimonios en ese sentido. Hemos de mencionar en primer lugar el catálogo de vicios de 1 Tim 1, 9 s[29]. El catálogo va siguiendo en su segunda mitad al decálogo (que la antigua sinagoga dividía según la llamada enumeración reformada de los mandamientos)[30]: *πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις* = 5.º mandamiento (que la sinagoga inter-

22. b Sanh 40b.
23. Tos Sanh 11, 2 (431) par j Sanh V 1, 22d, 3 s.
24. b Sanh 40b-41a (sobre esto: Billerbeck I, 262); j Sanh VII 10, 25a 41 s (Billerbeck I, 1015 s); Sifra Lev ad 24, 11 s (Billerbeck I, 1014); Sifre Núm § 113 ad 15, 33. De modo distinto, quizás, Sanh 8, 4 acerca del «hijo indómito y recalcitrante» (Dt 21, 18-21), cuyos delitos son castigados con la lapidación: «le prevendrán delante de tres y lo azotarán (a continuación). Si vuelve a cometer la depravación, será juzgado por veintitrés (jueces, es decir: por un tribunal que entiende en delitos capitales)». El esfuerzo de la Gemara (b Sanh 71b) frente al sentido literal de Sanh 8, 4 por separar la advertencia y la flagelación está mostrando que se trata de una disposición excepcional.
25. Th. Schlatter, *Sprache und Heimat*, 66; Id., *Evangelist Johannes*, 1144. Durante el proceso se preguntaba a los testigos si habían prevenido al acusado (Sanh 5, 1); «sólo era ajusticiado en caso de que la boca de dos testigos le hubiese prevenido» (Sanh 12, 9 = Mc 1, 9). De ese modo se distinguía, por ejemplo, entre homicidio y asesinato.
26. Lo mismo vale para los otros 35 delitos que se enumeran en Ker. 1, 1.
27. En Ker. 1, 2 está la regla general para distinguir entre transgresión casual e intencionada de los 36 delitos mencionados en Ker. 1, 1.
28. b Sanh 8b (Bar); 41a (Bar; 72b (Bar); b Mac 6b (Bar); 9b (Bar).
29. Billerbeck I, 810 s.
30. Filón, *De decalogo* § 51; Mekh Ex ad 20, 17; Pesiq R 21.

pretaba como el deber del hijo adulto de acoger, vestir y alimentar a sus padres ancianos [31]; el no cumplir con este deber significaba que los padres ancianos eran condenados a morir de hambre); *ἀνδροφόνοις* = 6.º mandamiento; *πόρνοις, ἀρσενοκοίταις* = 7.º mandamiento; *ἀνδραποδισταῖς* = 8.º mandamiento; *ψεύσταις, ἐπιόρκοις* = 9.º mandamiento. La reducción, sumamente llamativa, del octavo mandamiento (no robarás) a la prohibición de no robar seres humanos responde a la interpretación rabínica del octavo mandamiento. Dicha interpretación descansa en la teoría de que así como todo juicio exige que haya precedido una advertencia, así también toda prohibición dada en la Torá debía ser doble: 1) como אַזְהָרָה advertencia previa (prohibición sin que se añada el castigo); 2) como עֹנֶשׁ castigo (prohibición con cláusula penal) [32]. Ahora bien, dado que en Ex 21, 16 y Dt 24, 7 se encontraba el «castigo» del robo de seres humanos (= 2.º) establecido en la forma de pena de muerte; dado que en ningún lugar de la Torá se encontraba una «advertencia previa» (prohibición expresa del robo de seres humanos, sin castigo = 1.º), se encontró la solución interpretando el 8.º mandamiento de Ex 20, 15 como «advertencia» concerniente al robo de hombres [33]. Vemos, pues, que ya a mediados del siglo primero la norma jurídica relativa a la obligación de que existiera una advertencia previa había tomado carta de naturaleza en tal manera que determinaba incluso la exégesis de la Escritura.

Con todo, este testimonio no es el único. También tenemos (asimismo en el nuevo testamento) pruebas de ese empleo de la advertencia previa en el ejercicio del derecho penal. A este respecto hemos de mencionar en primer lugar Mc 2, 23-3, 6. Los discípulos de Jesús violan, en Mc 2, 23, la prohibición de trabajar en sábado; el arrancar las espigas es un tipo de recolección que figuraba entre los 39 trabajos prohibidos en sábado [34]. Cuando los fariseos hacen notar que los discípulos actúan contra la ley, Mc 2, 24, no están haciendo una observación inofensiva, sino, como ha mostrado de modo convincente K. Bornhauser [35], una advertencia previa en toda regla en presencia de testigos; Mt 12, 7 dice expresamente que la actuación de los fariseos significaba la (introducción) del juicio, del *καταδικάζειν*.

Οὐκ ἔξεστιν, en Mc 2, 24, es, por tanto, una fórmula de advertencia previa como en Jn 5, 10. También es importante, desde el punto de vista jurídico, la respuesta de Jesús, pues de ella resulta que aquel a

31. Billerbeck I, 705 s.
32. Mekh Ex ad 20, 13 s; j Sanh XI 1, 30a 8 s; Billerbeck I, 1009-1015 y *passim*.
33. Billerbeck I, 810 s aduciendo numerosos testimonios relativos a las fuentes; II, 101, nota 1.
34. Billerbeck I, 615 s.
35. NKZ 33 (1922) 326 s.

quien se ha hecho la notificación ha entendido la importancia de la advertencia, y sin embargo está decidido a proseguir en su manera de actuar. Mc 3, 1-6 confirma que esta exégesis está justificada (y con ella la dependencia mutua, en cuanto al contenido, de las dos historias referentes al sábado: Mc 2, 23-28 y 3, 1-6). Cuando Mc 3, 2 dice: *παρετήρουν αὐτὸν*, está indicando que la situación de 3, 1 s es, para Jesús, muy distinta a la de 2, 23 s. ¿En qué se diferencia la nueva situación? Solamente hay una respuesta: después de que se había hecho ya la advertencia, cualquier violación posterior del sábado, ante testigos, resultaría ser una acción plenamente consciente, que sería castigada con la muerte (lapidación y la subsiguiente puesta en cruz)[36]. Así pues, Jesús actúa con un riesgo mortal. Por eso ahora, ¡por primera vez!, se tomó el acuerdo formalmente de pedir la muerte para Jesús (Mc 3, 6)[37].

En Hech 9, 1 hay otro testimonio[38]. Después de todo lo que hemos dicho se explica por qué se dice de Pablo: *ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου*. El Saulo perseguidor de los cristianos se atiene, a pesar de todo su fanatismo, a las prescripciones del proceso judicial, que no permite la condena a muerte sin que haya precedido una advertencia. Notemos para lo que ha de seguir que *ἀπειλή* es el equivalente del *terminus technicus* הַתְרָאָה (advertencia). Finalmente mencionaremos Jn 5, 10[39]. El hecho de que el violador del sábado no sea inmediatamente prendido y castigado responde a la norma jurídica ya mencionada, de que solamente el haber precedido la advertencia causa la punibilidad del acto. Conocíamos ya, por Mc 2, 24 que *οὐκ ἔξεστιν* era la fórmula de la advertencia[40].

De este modo queda bien delimitada la relación de ambos relatos de los Hechos; a saber: Hech 4, 1-22 y 5-17-42. La tesis de que uno de los relatos es un doble del otro se basa solamente en la falta de conocimiento de cómo se desarrollaba en aquellos tiempos el proceso penal. El pasaje 4, 1-22 describe la advertencia. En efecto todo el transcurso de la acción judicial está determinada por el hecho, consta-

36. Sanh 6, 4: «Todos los lapidados serán colgados»; son palabras del R. 'Äli'äsär (b Hyrqanos, hacia el 90, representante de la tradición antigua).

37. La deliberación tiene como consecuencia que Jesús ha de dejar esa tierra (*ἀνεχώρησεν*, esta palabra, empleada por Jesús, significa siempre en los sinópticos un apartarse de la violencia) Mc 3, 7a; Mc 3, 7a (hasta *θάλασσαν*) pertenece todavía probablemente a la perícopa 3, 1-6 y *πρὸς τὴν θάλασσαν* tiene el significado del hebreo יָמָּה: hacia el oeste (Bauer, *Wörterbuch*, [3]1937, 106). Personalmente considero que Mc 3, 7a es un pasaje paralelo (que describe la misma situación) a Mc 7, 24.

38. K. Bornhäuser, *o. c.*, 333.

39. Th. Schlatter, *Sprache und Heimat*, 66; Id., *Der Evangelist Johannes*, 144.

40. Como se sabe, no es seguro si Jn 5, 1 s es desde sus orígenes una historia relativa al sábado. A pesar de todo, la argumentación presentada más arriba no se ve afectada por esa cuestión, ya que el v. 10 va unido al 9b.

tado por el tribunal, de que ha de habérselas con hombres ignorantes y sin letras (4, 13). Este hecho cambia el planteamiento del proceso, en bien de los acusados, ya que quita al tribunal la posibilidad de dictaminar un juicio. Ya vimos que la advertencia solamente podía omitirse en el caso de peritos en la ley. En la misma línea está el resultado de la deliberación del tribunal; a saber: la conclusión de proclamar una advertencia (4, 17: *ἀπειλήσαντες* = *terminus technicus*[41] = הַתְרָה) prohibiéndoles seguir predicando. La declaración de Pedro de que es necesario obedecer a Dios antes que a los jueces es muy significativa en esta situación jurídica, pues quiere decir que se ha entendido la advertencia, pero que con todo el advertido está decidido a seguir en su proceder. A esta declaración del acusado sigue (de modo absolutamente ajustado) no, por ejemplo, una intervención del tribunal, sino sólo una repetición, más seria todavía, de la advertencia (*προσαπειλησάμενοι* 4, 21; la partícula *πρός* está haciendo clarísima referencia al agudizamiento de la situación creado por las declaraciones de Pedro) y luego la puesta en libertad de los detenidos (4, 21). Al ser fundada esta puesta en libertad con las palabras *μηδὲν εὑρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς* 4, 21[42] queda perfectamente descrito el hecho jurídico de que sólo la advertencia previa produce la punibilidad de una acción.

Por el contrario, es muy distinta la situación descrita en 5, 17-42. Los apóstoles prosiguieron su predicación de Cristo a pesar de la advertencia, la cual en caso de una violación pública[43], daría motivo a que se procediera judicialmente contra ellos con todo rigor. En 5, 28 se hace referencia expresa a la advertencia precedente. Ya no hay nada que se oponga a pronunciar un juicio capital contra los apóstoles (5, 33: *ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς*). Sin embargo, bajo el influjo del discurso de Gamaliel, la corte de justicia se decidió por la pena (más suave, aunque no raras veces terminara con la muerte) de la flagelación (5, 40), la cual estigmatizaría a los apóstoles como sacrílegos y herejes[44].

He aquí, pues, lo que podemos ver: el curso de ambas narraciones corresponde exactísimamente al proceso penal judío. La semejanza de ambos relatos descansa en que, en ambos, se describe un proceso penal, cuya marcha, desde el prendimiento hasta la sentencia, es, naturalmente, muy parecida.

41. K. Bornhäuser, *o. c.*
42. Además en 4, 21b-22 se menciona como segundo motivo para dejarlos libres la voz del pueblo (*διὰ τὸν λαόν*... no va naturalmente con la frase de participación *μηδὲν εὑρίσκοντες*..., sino con el verbo principal *ἀπέλυσαν αὐτούς*!).
43. Es decir, que tuvo lugar ante testigos.
44. Cf. Billerbeck I, 1018, en el número 6.

Con todo lo dicho hasta ahora, me parece que el último argumento, y más importante, en favor de la distinción en Hech 2-5 de dos fuentes que corren paralelas, no es concluyente[45].

2. *La fuente antioquena de los Hechos de los apóstoles y la fecha del primer viaje misional*

Es indiscutible que los Hechos de los apóstoles presentan indicios de que ha habido un trabajo de elaboración de fuentes. Pero, ¿tenemos puntos de apoyo para reconstruir esas fuentes o aun siquiera una de ellas?

La teoría de una división en dos partes de los Hechos de los apóstoles gozó de gran predicamento desde J. C. Riehm (1821)[46], que veía en Hech 1-12 una colección de narraciones individuales, y en Hech 13-28 un informe que dependía de observaciones propias y relatos de testigos presenciales; solamente existían dudas sobre si esa división debía establecerse después del cap. 12 o del cap. 15. El representante moderno más destacado de esa teoría es C. C. Torrey[47], con su intento (fallido) de calificar 1, 1-15, 35 como la traducción literal de una fuente aramea escrita[48]. Ciertamente es llamativo que la primera mitad de los Hechos de los apóstoles se distinga, desde el punto de vista lingüístico, del mejor griego de la segunda y también que en la primera mitad esté en el centro de la narración la persona de Pedro, y en la segunda, por el contrario, la de Pablo. Estas dos observaciones son fundamentales e incontrovertibles. Sin embargo, la realidad es mucho más complicada. Ni las consideraciones lingüísticas, ni la posición de Pedro y Pablo en el relato de los Hechos de los apóstoles justifica la hipótesis de que se haya añadido, bien después del cap. 12, bien después del 15, un segundo relato mucho más pulido.

¿Cómo hay que abordar, pues, el problema de las fuentes de los Hechos de los apóstoles? Acabamos de ver que no se puede sostener la

45. Como la hipótesis de dos fuentes paralelas en Hech 2-5 no es viable, cabe preguntarse si tenemos algún otro modo de separar las fuentes en Hech 1-5. Baste con citar el hecho de que el relato que comienza con 3, 1 presenta la característica de ser el único pasaje en todo el nuevo testamento (prescindiendo de la cita de Mt 12, 18) en que Jesús es llamado παῖς (3, 13.26; 4, 27.30). Así pues es posible, incluso probable (y, según mi opinión, esto es lo único que queda de la separación de fuentes que hizo Harnack) que con 3, 1 comience algo distinto.

46. *Dissertatio critico-theologica de fontibus Actuum apostolicorum*, 1821.

47. *The composition and date of Acts*, Cambridge (Mass.) 1916.

48. C.C. Torrey, en su libro *The four gospels*, London 1933, ha empleado el mismo método con los cuatro evangelios: mostrar, mediante las «traducciones fallidas», que originalmente habían sido redactados en arameo. Tampoco se ha conseguido en este caso, pero muchas observaciones particulares conservan todo su valor, por lo que es muy de lamentar que este libro no haya sido tenido muy en cuenta en Alemania.

hipótesis de dos fuentes paralelas en Hech 2-5. Objeciones dignas de consideración se oponen a que el pasaje-Nosotros (destacado con frecuencia, desde finales del siglo XVIII) sea una fuente especial [49]. El intento de valorar el cambio de nombre Σαῦλος (usado siempre hasta 13, 9) por Παῦλος (usado siempre [50] a partir de 13, 9) como un cambio de fuente, es poco factible [51]. ¿Hemos de resignarnos?

a) *La fuente antioquena de los Hechos de los apóstoles*

Comenzamos a pisar un terreno más seguro, partiendo de la observación de que entre Hech 5, 42 y 6, 1 hay un corte, que está advirtiendo del hecho de que con 6, 1 el relato comienza a depender de una nueva fuente. La aparición de esa nueva fuente se manifiesta, desde el punto de vista lingüístico, en el calificativo que se da a los cristianos de *μαθηταί* (6, 1.2.7), cosa que no se halla en los capítulos 1-5. Los miembros de la comunidad eran designados allí como *οἱ ἀδελφοί* (1, 15. 16; 2, 37); *οἱ πιστεύσαντες* (2, 44; 4, 32, cf. 5, 14); *οἱ σῳζόμενοι* (2, 47); *οἱ ἴδιοι* (4, 23); *πάντες* (2, 1; 5, 12) etc. [52]. Desde el punto de vista del contenido resalta la aparición de esa nueva fuente en 6, 1 al presentarse por acontecimientos, y también por el estilo y la exactitud del relato.

Lo dicho hasta ahora es reconocido generalmente; mas el desarrollo de esa fuente «antioquena» (la llamaremos así por razones de brevedad, ya que informa especialmente sobre lo acaecido en Antioquía: 6, 5; 11, 19 s; 13, 1 s) necesita de ulteriores investigaciones. A. von Harnack ha agregado a ella los pasajes 6, 1-8 4a; 11, 19-30; 12, 25-15, 35 [53]. Pero, ¿está sólidamente fundada la distribución y delimitación llevada a cabo por Harnack? Las consideraciones que haremos a continuación pretenden modificarla intentando probar, que en los cuatro pasajes se trata de interpolaciones.

49. Cf. recientemente F. Dornseiff, *Lukas der Schriftsteller:* ZNW 35 (1936) 137.
50. Σαούλ sólo se halla en las historias de la conversión (22, 7.13; 26, 14).
51. F. Dornseiff, *o. c.*, 138 s ha hecho probable que el cambio de nombres de 13, 9 sea únicamente una comunicación complementaria. La circunstancia de que el procónsul romano en Chipre se llamase también Pablo, impelió al relato a añadir aquí la observación de que Saulo tenía también otro nombre. Además como la marcha del relato muestra al apóstol como misionero de los paganos, mantiene ya el nombre que el apóstol llevó en el trato con el mundo helenístico-romano: Paulus, o Pablo.
52. R. Schütz, *Das Quellenproblem der Apg.*, en *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, 44-50. Otra señal del nuevo comienzo es el uso lingüístico en lo que se refiere a la palabra Jerusalén. Mientras que los Hechos de los apóstoles emplea siempre juntas la forma aramea Ἰερουσαλήμ y la forma griega Ἱεροσόλυμα en los capítulos 1-5 (prescindiendo de la introducción: 1, 4) se encuentra exclusivamente la forma aramea Ἰερουσαλήμ 1, 8.12.19; 2, 5.14; 4, 5.16; 5,16.28.
53. *Die Apostelgeschichte*, 138.169-173.

Primera interpolación. El relato de Felipe de 8, 5-40 se contrapone, como es sabido, al de 11, 19. Según 11, 19 los que se dispersaron como consecuencia de la persecución padecida por Esteban predicaron solamente a los judíos *(μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις)*, lo cual contradice a 8, 5-40, ya que aquí se nos presenta a uno de los dispersados por la persecución surgida con motivo de Esteban predicando también a los no judíos, es decir: a los samaritanos (8, 5-25) y a un etíope (8, 26-40). Por tanto, 8, 5-40 no pertenece a la fuente «helenista». Mas sí, en cambio, 9, 1-30, ya que dicho pasaje está firmemente asentado tanto con relación a lo que le precede como a lo que le sigue, dentro de la estructura de la fuente antioquena. En efecto por una parte, 8, 3 *(Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο)* se continúa, por lo que se refiere al contenido, en 9, 1 *(ὁ δὲ Σαυλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου)*; por otra parte, el v. 11, 25 (perteneciente a la fuente antioquena) está presuponiendo el relato sobre la conversión de Pablo, especialmente al versículo final 9, 30 *(εἰς Τάρσον)*. De hecho 9, 1-30 se manifiesta, también desde el punto de vista lingüístico, como perteneciente a la fuente que comienza bruscamente en 6, 1: los cristianos son llamados *μαθηταί* (9, 1.10.19.25.26) cosa que hasta ese momento sólo apareció en 6, 1.2.7; Pablo es llamado Σαῦλος (9, 1.8.11.22.24) como 7, 58; 8, 1.3; Ἑλληνιστής aparece en el nuevo testamento solamente en 6, 1 y 9, 29[54].

Es importante hacer notar que la interpolación no comienza hasta 8, 5 (y no con 8, 4b)[55], ya que evidentemente en un principio el *μέν* de 9, 1 *(ὁ δὲ Σαῦλος)*; correspondía al *δέ* de 8, 4 *(οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες)*. Así pues, la primera interpolación es 8, 5-40.

Segunda interpolación. La situación descrita en 8, 1-4 se continúa de dos maneras dentro de la fuente «helenista». La continuación de 8, 3, como ya vimos, es 9, 1-30 donde se describe el destino posterior del perseguidor. Pero también 8, 1 *(πάντες δὲ διεσπάρησαν)* y 8, 4 se continúa en 11, 19 *(οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες)*: se pone ante los ojos también el destino de los perseguidos.

El relato concerniente a Pedro (9, 32-11, 18) que se halla entre 9, 1-30 y 1, 30 s, que en ninguna parte muestra tener relación con la fuente antioquena, es pues la segunda interpolación. El «sumario» 9, 31, en virtud de su parentesco formal y objetivo con 6, 7; 12, 24; 16, 5, se revela como un nexo estilístico.

54. En la V. L. además en 11, 20.
55. Así, Harnack, *Die Apostelgeschichte*, 171, que interrumpe la fuente con el *διῆλθον* (incl.) de 8, 4a, ya que une directamente 8, 4a con 11, 19.

Tercera interpolación. En virtud de la relación inequívoca que hay entre los versículos 11, 30 y 12, 25, el pasaje 12, 1-24 resalta como una interpolación. La estrecha vinculación existente entre 11, 30 y 12, 25 destaca todavía con más claridad, si observamos que en 12, 25 la variante mejor atestiguada dice: εἰς Ἰερουσαλὴμ [56], ya que si 12, 25 habla del viaje de Bernabé y Pablo a Jerusalén [57], es totalmente evidente que 12, 1-24 interrumpe el relato 11, 3-12, 25.

Para mayor abundancia hay un tercer argumento por el que 12, 1-24 se muestra como interpolación; a saber, la cronología. El hambre, que motivó el viaje de Pablo y Bernabé a Jerusalén (Hech 11, 28-30), es mencionada por Josefo, *Ant.* XX 5, 2. En el párrafo 100 dice: Ἦλθε δὲ Φάδῳ διάδοχος Τιβέριος Ἀλέξανδρος... § 101: Ἐπὶ τούτοις [58] δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι. Si se entiende el ἐπὶ τούτοις de una manera neutra («entonces») el tiempo de hambre se referiría a los tiempos de Tiberius Alexander solamente; pero si se entiende como masculino, entonces comenzó ya en tiempos de Fadus (E. Haenchen, basándose en los usos lingüísticos de Josefo, ha mostrado que la versión correcta es la de tomarlo como neutro [59]. Así pues, el hambre tuvo lugar en tiempos de Tiberius Alexander. No sabemos con certeza cuándo había empezado). Fadus era procurador desde el año 44 d. C. (*Ant.* XIX, 363) y el 45 d. C. todavía estaba en su cargo (*Ant.* XX, 14). De Tiberius Alexander sólo se conoce el final de su magistratura; fue removido de su cargo antes del fallecimiento de Herodes de Chalkis (en el año 8 de Claudio: 25 En. 48-24, En. 49, *Ant.* XX, 104), es decir: probablemente el año 48 (XX, 103). Por lo tanto, el hambre tuvo lugar entre los años (45) 46-48, probándose así una vez más que Hech 12, 1-23 es una interpolación, ya que Agripa I había muerto ya el año 44 d. C., es decir: antes del hambre y de que se efectuara el viaje para realizar la colecta. Quizás se realizó la interpolación de Hech 12, 1-23 en el lugar que ahora ocupa por la mención de Juan Marco en Hech 12, 25, cf. 12, 12. El «sumario» de Hech 12, 24 es un nexo estilístico, que a su vez da testimonio de la existencia de una sutura.

56. El part. aor. πληρώσαντες de 12, 25 expresa pues, probablemente, la intención (K. Lake-H. J. Cadbury, *The Acts of the apostles* IV, 140 ad 12, 25. Además, H. J. Cadbury, *o. c.*, 401, nota 4).

57. ὑπέστρεψαν de 12, 25 se dice pues pensando en Barnabás, que aun después de 11, 30 (se coloca primero su nombre) tiene la dirección.

58. La lectura ἐπὶ τούτου aceptada por B. Niese está atestiguada exclusivamente por el *Epitome* y no tiene nada de corrección esclarecedora carente de valor (cf. K. Lake, *The Acts of the apostles* V, 454).

59. *Die Apostelgeschichte*, [14]1965, 55, nota 5.

Cuarta interpolación. Hoy día es generalmente admitido que Hech 11, 30-12, 25 por una parte, y Hech 15, 1-33 por otra, describen el mismo y único viaje de Pablo a Jerusalén [60]. En efecto, si reconocemos que Gál 1, 1-10 y Hech 15, 1-33 informan acerca de un mismo suceso, el concilio de Jerusalén, entonces la conclusión es insoslayable, ya que en Gál 1, 10 s, dice Pablo con la mayor seriedad posible (1, 20: bajo juramento), que antes del concilio de los apóstoles sólo había estado una vez en Jerusalén, contando desde su conversión. No se puede armonizar con esta afirmación el relato de los Hechos, que menciona una segunda estancia de Pablo en Jerusalén antes del concilio de los apóstoles (9, 26-30; 11, 30-12, 25). Esta dificultad desaparece si se reconoce que ambos viajes, Hech 11, 30-12, 25 y 15, 1-33 son un duplicado de uno solo [61]. Esta conclusión se robustece también con consideraciones cronológicas. El hambre mencionada en Hech 11, 27-30 tuvo lugar en los años 46-48. La cronología de los años sabáticos hace muy verosímil que no acabara hasta el 49 [62]. Hay que colocar el concilio de los apóstoles en la misma época, o al menos hay que conceder que pudo suceder en la misma época que el hambre, sea cual sea el cálculo que se haga de los 17 años de Gál 1, 18; 2, 1 y el momento en que se haga comenzar la magistratura de Gallio: primavera del 51 o del 52. Asimismo, la comparación de Gál 2, 10 con Hech 11, 29 s abona también la idea de que en Hech 11, 27 se trata del viaje al concilio de los apóstoles.

Finalmente hemos de considerar lo siguiente: no es muy probable que transcurrieran cinco o más años [63] entre la fundación de la comunidad antioquena y el envío de Bernabé (11, 20 s) por una parte, y las disputas mencionadas en 15, 1 s por otra. Mas si Hech 11, 27 s coincide temporalmente con 15, 1 s, entonces surge la imagen bastante plausible de que la noticia de la creación de una comunidad cristiana entre los paganos de Antioquía tuvo como consecuencias, en cortos intervalos, las siguientes: el envío de Bernabé desde Jerusalén a Antioquía en 11, 22 s; la llegada de los profetas a Jerusalén en 11, 27; la venida de los que Hech 15, 1 llama τινές de Judea (idénticos a los

60. J. Wellhausen, *Noten zur Apostelgeschichte*: NGG (1907) 7 s; E. Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus*: NGG (1907) 269; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, Darmstadt 1962, 169; J. Jeremias, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie*: ZNW 27 (1928) 98-102; H. Lietzmann, *An die Galater*, Tübingen [3]1932, 9; K. Lake, en *The Acts of the apostles* II, 154.174 y V, 201.473; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin [2]1957, 51 s. La investigación más antigua (Harnack, Turner, Zahn, Lightfoot) se mantuvo cerrada a ese conocimiento.

61. La longitud tan desigual de ambos relatos podría explicarse diciendo, que el primer relato fue acortado en atención al segundo (J. Wellhausen, *o. c.*, 8).

62. J. Jeremias, *o. c.*

63. Ese espacio de tiempo resulta si se establece la fecha de 11, 20 s desde 12, 1 s.

ψευδάδελφοι de Gál 2, 4), de Pedro (Gál 2, 11) y de los discípulos de Santiago (2, 12).

Después de todo lo dicho se puede decir ya que es sumamente improbable que tanto Hech 11, 30-12, 25 como 15, 1-33 procedan de la fuente antioquena. De hecho el pasaje de Hech 15, 1-33 aparece como una interpolación, ya que: 1) el decreto dado en el concilio de los apóstoles (según 15, 20.29; 16, 4), según 21, 25 es comunicado a Pablo mucho más tarde; 2) la palabra *ἀπόστολος* es empleada en 15, 2.4.6.22.23; 16, 4 en un sentido más estricto que 14, 4.14; 3) 15, 23 sólo tiene noticia de los cristianos procedentes del paganismo (pagano-cristianos) en Antioquía, Siria y Cilicia; es decir: no menciona las regiones misionadas en el primer viaje misional; 4) sobre todo, 15, 33 (Silas vuelve a Jerusalén) se contradice con 15, 40 (Silas está en Antioquía)[64]. La disposición primitiva del texto puede conocerse, con probabilidad, cosa que ha sido ya notada con frecuencia, en el hecho de recoger en 15, 35 la palabra *διέτριβον* de 14, 28. En cuanto a 16, 4 es un paréntesis estilístico exigido por la interpolación.

¿Hasta dónde se extiende la fuente Antioquena? Es seguro que Hech 15, 35-39 es continuación del relato del cap. 13-14, ya que 15, 35 enlaza con 14, 28 y 15, 37-39 hace referencia a 13, 13. No puede reconocerse con absoluta claridad ningún tipo de corte en lo que sigue de la narración, de tal manera que se plantea la pregunta de si R. Knops[65] y H. H. Wendt[66] no tendrán razón cuando consideran que la fuente antioquena llega hasta el final de los Hechos de los apóstoles. Refuerza esta conclusión el hecho de que en ese caso los tres relatos de la conversión de Pablo (9.22.26) pertenecen a una misma fuente. La crítica tradicional ha acentuado en demasía las variantes existentes entre los tres relatos, minimizando su gran parentesco. La cuestión sigue en pie. En todo caso me parece mucho más cierto, que la fuente antioquena no se interrumpe en modo alguno en 15, 35.

La fuente antioquena vista en su conjunto. El resultado a que hemos llegado de que el autor de los Hechos de los apóstoles elaboró una fuente anterior a él, ampliándola en cuatro pasajes mediante interpolaciones narrativas (fuera de ellas también habría que considerar como interpolaciones al menos algunas partes de los discursos) se confirma al verificar que en el tercer evangelio usó la misma técnica al elaborar el evangelio de Marcos. Mientras que el evangelio de Mateo

64. La recensión occidental de los Hechos de los apóstoles, en *Eucharisterion für H. Gunkel* II, Göttingen 1923, 32.
65. *Einführung in das NT*, Giessen ^{2}1923, 133.
66. *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte:* ZNW 24 (1925) 293-305.

difiere grandemente del de Marcos en la disposición de los sucesos, el evangelio de Lucas ha conservado estrictamente la estructura de Marcos (los únicos cambios esenciales hasta llegar a la historia de la pasión son Lc 6, 17-19 y 8, 19-21) limitándose a añadir el nuevo material en forma de interpolaciones más o menos largas[67].

A la vista de esas interpolaciones hay que considerar como sumamente probable que el autor de los Hechos dispusiera de la fuente antioquena en forma escrita. En efecto, en esta fuente, muy bien informada (6, 5; 13, 1), nos encontramos con un relato perfectamente construido e ininterrumpido; en 6, 1-8,4 nos informa la fuente de los helenistas jerosolimitanos y de la persecución que cayó sobre ellos; en 9, 1-30 del destino que tuvo su perseguidor; en 11, 19-30/12, 25 de la eficacia misionera de los perseguidos y de la posición directora del perseguidor de otros tiempos en medio de ellos; en 13, 1-14, 28 del envío del perseguidor de otrora como misionero en unión de Bernabé; en 15, 35 s de la actividad misionera independiente de Pablo.

Entre las peculiaridades características de la fuente mencionaremos que no cita a Pedro; que todas las menciones de Pablo (fuera de 15, 2.12.22.25) pertenecen al cap. 6-15; que a partir de 6, 1 la palabra *μαθητής* se halla presente en todo su decurso.

A mi juicio, la fuente antioquena ha de considerarse como la única fuente reconstruible, con alguna verosimilitud, dentro de los Hechos de los apóstoles. Representa la historia misionera más antigua de la iglesia cristiana y el núcleo de los Hechos de los apóstoles[68].

b) *La fecha del primer viaje misional*

Si Hech 15, 1-33 es una interpolación y además duplicado de 11, 30/12, 25 y por consiguiente Hech 11, 30/12, 25 es el lugar apropiado del viaje al concilio de los apóstoles que hizo Pablo dentro del relato antioqueno, entonces tenemos el siguiente resultado: el primer viaje misional tuvo lugar después del concilio de los apóstoles.

Resultado que se confirma por la concordancia entre dos pasajes independientes entre sí: Gál 1, 21 y Hech 15, 23. Según Gál 1, 21, en los años del concilio de los apóstoles Pablo sólo estuvo en Siria y Cicilia. Según Hech 15, 23, en tiempo del concilio de los apóstoles sólo había

67. Cf. J. Jeremias, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?*: NTSt 4 (1957) 115-119.
68. Junto a esa fuente antioquena sólo podría colocarse el relato del viaje de Pablo de la segunda parte de los Hechos de los apóstoles, en caso de que se llegase a probar que existió alguna vez como fuente independiente.

comunidades de cristianos provenientes del paganismo en Antioquía, Siria y Cicilia[69].

Ocasionalmente ya hemos visto antes que el primer viaje misional tuvo lugar después del concilio de los apóstoles, ya que la contradicción entre la Carta de los gálatas y los Hechos de los apóstoles obligaba a plantearse la cuestión de si Hech 11, 30; 12, 25 no estaría tratando del viaje del apóstol al concilio de Jerusalén. Si no se ha abierto camino esa idea ha sido porque venía cargada con otras hipótesis que no resistían una comprobación. Así por ejemplo, J. Jüngst[70], sitúa acertadamente el primer viaje misional después del concilio de los apóstoles, pero al precio de hacer que 15, 1-35 y 11, 27-30; 12, 25 «cambien sencillamente su lugar». También O. Pfleiderer[71], sitúa el concilio de los apóstoles antes del primer viaje misional, a causa del hecho mencionado antes de que Gál 1, 21 y Hech 15, 23 atestiguan al unísono, que antes del concilio de los apóstoles sólo había cristianos procedentes del paganismo en Siria y Cicilia. Pero para ello se ve precisado a recurrir a todo este montaje: en la fuente estaba el viaje al concilio de los apóstoles exactamente allí donde hoy leemos el viaje de la colecta: 11, 30. El autor de los Hechos de los apóstoles fingió el viaje de la colecta, porque al llevar la colecta en el último viaje (24, 17) había sido «interpretado equivocadamente por los judaizantes en mal sentido». Para que le quepa este viaje fingido, desplaza de lugar el viaje al concilio de los apóstoles detrás del primer viaje misional, después del cap. 15. El punto débil de toda esta construcción está bien claro: ¿era acaso el fingir un viaje de colecta el medio apropiado para limpiar a Pablo de la sospecha de que había querido «comprar con dinero el reconocimiento de su autoridad apostólica»? Wellhausen ve acertadamente en Hech 11, 27 s y 15, 1 s un duplicado y señala 11, 27 s como el «lugar verdadero» para el viaje de Pablo y Bernabé, pero da como fecha el año 44, cosa que se hunde ante la fecha en que tuvo lugar el hambre y sobre todo ante Gál 1, 18; 2, 1[72]. Schwartz sitúa asimismo el concilio de los apóstoles antes del primer viaje misional[73], pero debido a su tesis del martirio simultá-

69. El resultado a que hemos llegado de que el primer viaje misional tuvo lugar después del concilio de Jerusalén, no carece de importancia para la cuestión de quién fue el destinatario de la Carta a los gálatas. Uno de los argumentos que se han presentado contra la teoría de los sud-gálatas dice así: si los destinatarios de la Carta a los gálatas fueran las comunidades del primer viaje misional, cabría esperar en Gál 1, 21 un: *καὶ πρὸς ὑμᾶς* Ahora bien, si el primer viaje misional tuvo lugar después del concilio de Jerusalén, no vale el argumento, ya que en el tiempo descrito en Gál 1, 21, las comunidades sud-gálatas aún no existían.

70. *Die Quellen der Apostel geschichte*, Gotha 1895, 149.

71. *Das Urchristentum* I, Berlin 1902.

72. *Noten zur Apostelgeschichte*, 7.

73. *O. c.*, 266 s.

neo de ambos Zebedeos, hace que tuviera lugar antes de la muerte de Herodes Agripa I; es decir: invierno del 43-44, cosa que tampoco es compatible con Gál 1, 18; 2, 1. No es comprensible que le siga E. Meyer [74], al situar la fecha del concilio de los apóstoles en el 43-44, ya que pocas páginas antes había fechado el hambre en el 48-49. Finalmente hemos de mencionar a Lake [75]. También él considera como un duplicado Hech 11, 27 s y 15, 1 s y sitúa el primer viaje misional después del concilio, pero luego sigue a Schwartz e incluso identifica los viajes de Hech 13, 1-14, 20 y 15, 36-16, 9 sin poder aducir (y éste es su punto débil, al igual que en Schwartz) una fundamentación suficiente para sus opiniones. En efecto, la circunstancia de que entre Listra (16, 1) y Troas (16, 8), contra el uso habitual de Lucas, no se mencione el nombre de ninguna ciudad no basta como fundamento, ya que esa circunstancia está justificada por el contexto.

Resultados: 1) la tesis de que en Hech 2-5 han sido elaboradas dos fuentes paralelas no resiste un examen detenido; 2) la única fuente que se puede reconstruir con alguna probabilidad abarca los pasajes siguientes: 6, 1-8, 4; 9, 1-30; 11, 19-30; 12, 25-14, 28; 15, 35 s; 3) del resultado anterior se sigue que el primer viaje misional tuvo lugar después del concilio de los apóstoles.

74. *Ursprung und Änfange des Christentums* III, Darmstadt ²1962, 170.
75. *The Acts of the apostles* V, 237-239.

8

LA TAREA MISIONAL EN LOS MATRIMONIOS MIXTOS SEGUN PABLO (1 Cor 7, 16)[1]

1. Un pasaje de Προσευχὴ Ἀσενέθ[2] me hizo plantearme la cuestión de si la interpretación predominante de 1 Cor 7, 16 era la correcta. Ese escrito judeo-helenístico de propaganda, que describe con colores brillantes la conversión al judaísmo de Aseneth, la hija del sacerdote Pentefre de Heliópolis, iluminando el relato de Gén 41, 45, ha recibido recientemente una mayor importancia para la ciencia neotestamentaria, al probar G. D. Kilpatrick que es un documento anterior al cristianismo[3]. Sus argumentos me parecen convincentes. Dice, que en la Προσευχὴ Ἀσενέθ (llamada también José y Asenath, y por eso la resume Kilpatrick con las mayúsculas JA) es descrita Aseneth como pagana de nacimiento (en la leyenda rabínica fue transformada en israelita); que el judaísmo rabínico no conoce otra literatura propagandística que se le pueda comparar; que las circunstancias políticas (Egipto es independiente; no se hace ninguna alusión a Roma, etc.) hacen pensar que estamos en la época tardía de la soberanía de los ptolomeos (extinguida en el 31 a. C.); que faltan rasgos especiales de tipo cristiano; que no se encuentra ninguna alusión al bautismo. Este último argumento me parece especialmente

1. Publicado en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin ²1957, 255-260.
2. P. Batiffol, *Studia patristica*, Paris 1889-1890.
3. *The last supper:* Expository Times 64 (1952) 4 s; *ad hoc* mi recensión; *The last supper:* Ibid., 91 s. Kilpatrick cita como predecesores suyos a K. Kohler, *Asenath, Life and confession or prayer of*, en *The jewish encyclopedia* II, 1902, 172-176 y V. Aptowitzer, *Asenath, the wife of Joseph. A haggadic literary-historical:* HUCA 1 (1924) 239-306. Ambos reconocieron el origen judío de la obra. Aptowitzer señala como fecha de aparición la época de la conversión de la reina Helena de Adiabene al judaísmo, es decir, a mitad del siglo I d. C. Por lo tanto, a los once escritos misionales tratados por P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg-Volksdorf 1954, hay que añadir, como número doce, el Προσευχὴ Ἀσενέθ. Cf. ahora Chr. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Uberlieferung-Ortsbestimmung*, Tübingen 1965, especialmente 91-112.133-151.

importante. En efecto, ya el hecho de que falte el bautismo hace sumamente improbable la extendida opinión de que JA fuera elaborada por cristianos y al mismo tiempo está señalando como fecha del escrito la época anterior a la introducción del bautismo. Por eso la hipótesis que propone Kilpatrick en cuanto a la fecha (entre 100 y 30 a. C.) podría ser acertada.

En el capítulo 11 de JA se relata un monólogo de Aseneth, abandonada por sus padres y parientes a causa de su apostasía. Lucha consigo misma, dudando si podrá invocar al Dios de los hebreos, a causa de haber servido primero a los ídolos. Al final se decide a hacerlo, diciendo: *'Ακήκοα δὲ πολλῶν λεγόντων ὅτι ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων θεὸς ἀληθινός* (cf. 1 Tes 1, 9; Jn 17, 3; 1 Jn 5, 20)*ἐστι, καὶ θεὸς ζῶν, καὶ θεὸς ἐλεήμων, καὶ οἰκτίρμων,* || *καὶ μακρόθυμος, καὶ πολυέλεος, καὶ ἐπιεικής, καὶ μὴ λογιζόμενος ἁμαρτίαν ἀνθρώπου ταπεινοῦ, καὶ μάλιστα* (y además, cf. 1 Tim 5, 8) *ἐν ἀγνοίᾳ ἁμαρτάνοντος, καὶ μὴ ἐλέγχων* (castigando, cf. Heb 12, 5; Ap 3, 19) *ἀνομίας ἐν καιρῷ θλίψεως ἀνθρώπου τεθλιμμένου λοιπὸν* (por eso) *τολμήσω κἀγὼ ἡ ταπεινή, καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτόν, καὶ παταφεύξομαι ἐπ' αὐτόν, καὶ ἐξομολογήσομαι αὐτῷ πάσας τὰς ἁμαρτίας μου, καὶ ἐκχέω τὴν δέησίν μου ἐπ' αὐτόν, καὶ ἐλεήσει μου τὴν ἀθλιότητα. Τίς γὰρ οἶδεν εἰ ὄψεται τὴν ταπείνωσίν μου ταύτην* (cf. Lc 1, 48) *καὶ τὴν ἐρήμωσιν τῆς ἐμῆς ψυχῆς, καὶ οἰκτειρήσει με* (cf. Rom 9, 15); *Ὄψεται δὲ καὶ τὴν ὀρφανείαν τῆς ἐμῆς ταλαιπωρίας καὶ παρθενίας, καὶ ὑπερασπίσει μου, διότι, ὡς ἀκούω, αὐτός ἐστι πατὴρ ὀρφανῶν, καὶ τεθλιμμένων παραμυθία, καὶ τῶν δεδιωγμένων βοηθός. 'Αλλ' οὖν τολμήσω κἀγὼ ἡ ταπεινὴ καὶ βοήσω πρὸς αὐτόν*[4]. Todo el que lea cuidadosamente este pasaje no podrá dudar ni un momento que el giro *τίς γὰρ οἶδεν εἰ* tenga un significado de resignación («*quién sabe si*»); más bien pensará que ha de traducirse por *quizás*.

En efecto, ese es el significado que tiene siempre *τίς οἶδεν εἰ* en los LXX, que con ese giro traduce regularmente la expresión hebrea מִי יוֹדֵעַ con imperfecto[5]: *quizás*. He aquí las pruebas: a la pregunta de por qué después de la muerte de su hijo ha interrumpido su ayuno, David responde en 2 Sam 12, 22: *'Εν τῷ τὸ παιδάριον ἔτι ζῆν ἐνήστευσα καὶ ἔκλαυσα, ὅτι εἶπα· Τίς οἶδεν εἰ* (quizás) *ἐλεήσει με κύριος καὶ ζήσεται τὸ παιδάριον*. El profeta Joel llama a la conversión al pueblo, atribulado por la plaga de langosta, remitiendo a la gran misericordia de Dios con estas palabras Jl 2, 14: *Τίς οἶδεν εἰ* (quizás) *ἐπιστρέψει* (Dios) *καὶ μετανοήσει καὶ ὑπολείψεται ὀπίσω αὐτοῦ εὐλογίαν*. El rey de Nínive convoca a penitencia al escuchar la predicación de Jonás; su edicto

4. P. Batiffol, *o. c.*, 54, 5-17.
5. O bien: Est 4, 14: מִי יוֹדֵעַ אִם־ con pretérito perfecto.

termina con las palabras de Jonás 3, 9: Τίς οἶδεν εἰ (quizás) *μετανοήσει ὁ θεὸς καὶ ἀποστρέψει ἐξ ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ καὶ οὐ μη ἀπολώμεθα;* Mardoqueo anima a Ester diciéndole que quizás llegó a ser reina para salvar a los judíos amenazados de extinción, Est 4, 14: Κα*ὶ τὶς οἶδεν εἰ* (quizás) *εἰς τὸν καίρὸν τοῦτον* (en atención a esta ocasión) *ἐβασίλευσας* [6]. Vemos pues en los LXX y en JA, que el giro judeogreco *τίς οἶδεν εἰ* tiene el significado firme de *quizás.*

2. Antes de que nos ocupemos de 1 Cor 7, 16, tenemos que solucionar una dificultad. Los testimonios que hemos aducido anteriormente ofrecen todos ellos la forma impersonal *τίς οἶδεν εἰ*, pero en 1 Cor 7, 16 emplea Pablo la locución: *τί οἶδας εἰ.* La cuestión es si esa pequeña variante establece alguna diferencia de significado. Afortunadamente en este caso hay un testimonio del griego profano que nos puede ayudar; testimonio que temporalmente se halla muy próximo a Pablo. En el libro II de los *Diálogos* de Epicteto (aproximadamente del 50-130 d. C.), en el diálogo 20, Epicteto reduce *ad absurdum* a los epicúreos y académicos, que, presentados con mordiente ironía, se contradicen constantemente. ¿Cómo puede negar Epicuro (argumenta Epicteto), que «hay una sociedad natural de seres razonables», en la que las cosas cotidianas nos tienen que convencer de que dependemos hasta en las cosas más mínimas de la naturaleza?

> ¿Adónde te llevas la mano cuando comes? ¿a la boca o al ojo? ¿dónde te metes cuando te vas a bañar? ¿Acaso alguna vez has llamado sartén a la olla, o asador al cucharón? Si yo fuera esclavo en casa de un señor de ese tipo, le martirizaría, aunque me azotaran por ello todos los días. (Si, por ejemplo, dijera): «¡Eh, muchacho, tráeme ungüento al baño!», tomaría resalga y se la derramaría por la cabeza. —«¿Qué significa esto?». —«Me pareció tan semejante al ungüento, que no supe distinguir; ¡tan cierto como que estoy aquí!» (O si el señor mandase): «¡Tráeme pasta de avena!», le traería una fuente con salmuera. —«¿No te había pedido yo pasta de avena?». —«Cierto, señor; esto es pasta de avena». —«¿No ves que es salmuera?». —«No, en absoluto, es pasta de avena». —«¡Pruébalo! ¡Huélelo!» —«¿De dónde sabes tú que no nos engañen los sentidos»? *(πόθεν οὖν οἶδας, εἰ αἱ αἰσθήσεις ἡμᾶς ψεύδονται).* Si tuviera dos o tres camaradas, que colaborasen conmigo, ciertamente lo acorralaría: terminaría colgándose o tendría que doblegarse. Pero es así como se burlan de nosotros: en la práctica utilizan todo lo que la naturaleza nos proporciona, pero en la teoría niegan que exista tal cosa [7].

6. Fuera de eso, sólo se presenta en los LXX el *τίς οἶδεν εἰ (η* ℵ A 1 Min.) en la doble pregunta de Qo 2, 19. Chr. Burchard, *Einach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens Jn 9, 25; Hech 19, 2, 1 Cor 1, 16; 7, 16:* ZNW 52 (1961) 73-82, presentó más material a este propósito.
7. Epicteto, *Diss.* II 20, 28-31, ed. H. Schenkl, Leipzig [2]1916, 200 s.

El comienzo de la frase final de este estupendo diálogo, en el cual el pícaro esclavo va llevando sistemáticamente a su señor a la desesperación, no puede traducirse, como hizo Weiss, así: «¿de dónde sabes tú, si los sentidos nos engañan?» [8], pues esto produciría el contrasentido de que sería el señor el que dudara de la veracidad de sus sentidos. Más bien hay que traducir *εἰ* (cosa que ocurre frecuentemente en esas preguntas indirectas, después de expresar una incertidumbre) por «si no» [9]. El esclavo que, para enfurecer a su amo hasta el máximo, no quiere dejarse convencer de que el caldo que trajo no era la pasta de avena, dice que carece de sentido hacer la prueba oliendo y probando, basándose en esto: «¿De dónde sabes tú si no nos engañarán los sentidos?». O si traducimos en forma de exclamación: «¡Quién sabe! ¡quizás nos engañan los sentidos!». Encontramos el mismo uso lingüístico en el diálogo 22 del libro II. Ahí Epicteto muestra que sólo podemos hablar de que hay amistad cuando existen fidelidad, vergüenza de hacer lo que no es justo y renuncia al propio provecho. Le ponen esta objección: —«Pero me ha visitado durante tanto tiempo, ¿no debería ser mi amigo?». —«¿De dónde sabes tú, pedazo de bruto, si no te ha cultivado (*πόθεν οἶδας, ἀνδράποδον, εἰ)* al igual que lava sus sandalias o su asno con la esponja? ¿de dónde sabes tú, si él no *(πόθεν οἶδας, εἰ)* te arrojará como una bandeja rota, cuando ya no seas para él un utensilio útil?» [10]. Un último testimonio (con *ἐάν* en lugar de *εἰ)* se encuentra en el diálogo 25 del libro II: «¿De dónde crees advertir, si yo no te conduzco con sutilezas y sofismas hacia un engaño? *(πόθεν οὖν εἴσῃ, ἄν σε σοφίσωμαι)*» [11]. Así pues, vemos lo siguiente: *τίς οἶδεν εἰ* tiene el significado de *quizás* tanto en el judeo-griego como en el griego profano. Los testimonios de Epicteto *(πόθεν οἶδας εἰ)* son importantísimos para nuestra cuestión, porque usan la segunda persona como en 1 Cor 7, 16.

3. Vengamos ya a 1 Cor 7, 16: *τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις*. Esta doble pregunta hemos de traducirla, según lo que acabamos de ver, de la siguiente manera: «Quizás puedes tú, la esposa, salvar al esposo, y [12], quizás

8. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen ⁹1910, 183. He de agradecer las indicaciones de C.-H. Hunzinger acerca de la inconsistencia de la concepción de J. Weiss.

9. *Τίς δ' οἶδ' εἴ* (¡quién sabe, si no; quizás!) *κέ ποτέ σφι βίας ἀποτίσεται ἐλθών* Homero, *Od.* III, 216, ed. W. Dindorf-C. Hentze, Leipzig ⁵1927; *τί γὰρ ᾔδειν εἴ* (si no) *τι κἀκεῖνος εἶχε σιδήριον* Lysias I, 42, ed. Th. Thalheim, Leipzig 1901. Más testimonios en W. Pape, *Griechisch-Deutsches Hanwörterbuch* I, Braunschweig ³1888, 722 s. v. *εἰ* B.

10. Epicteto, *Diss.* II, 22, 31.

11. *Ibid.*, 25, 2.

12. La conjunción Ἤ no separa aquí partes contrapuestas (en el sentido de «o») sino que introduce un elemento correlativo (o bien; respectivamente), como ocurre con frecuencia, especialmente en parejas de palabras: Mt 10, 37a *(πατέρα ἢ μητέρα)*. 37b *(υἱὸν ἢ*

puedes tú, el esposo, salvar a la esposa». A favor de esta traducción se halla, con su enorme autoridad, el hecho de que es empleada por todos los padres griegos que se ocupan de este pasaje. El que lo formula con más precisión es Teofilacto, que traduce *τί γὰρ οἶδας εἰ* por *ἴσως*[13].

Por consiguiente podría expresarse así el hilo de los pensamientos de 1 Cor 7, 12-16: en 7, 12 Pablo se dirige a los matrimonios mixtos. No han de disolverse, si la parte pagana está de acuerdo (12-14); pero si exige la separación, puede tener lugar (15a b). Sin embargo esa concesión es limitada enseguida enérgicamente: «Pero Dios nos ha llamado *ἐν εἰρήνῃ* (= *εἰς εἰρήνην* = a la paz entre nosotros»)[14] (15c). Esa voluntad de paz es además en el matrimonio mixto irrenunciable a causa del deber misional, que pesa sobre los esposos cristianos: «Pues quizás puedes tú salvar al esposo» (16)[15].

Así pues, la hipótesis usual sobre el v. 16 como expresión de resignación («¿cómo quieres saber tú, esposa, si salvarás a tu esposo?») ha de calificarse como improbable desde el punto de vista lingüístico. Semejante resignación tampoco correspondería en modo alguno a la confianza misionera de los apóstoles; estaría además en contradicción con el juicio positivo emitido acerca del matrimonio mixto en el v. 14. Asimismo va contra la interpretación del v. 16 en sentido resignado, el que obligaría a entender la palabra *εἰρήνη* en el v. 15 como «paz interior del sentimiento», el «talante armónico y feliz del alma» (J. Weiss), que se vería amenazada por un desgarramiento,

θυγατέρα); 10, 11 *(πόλιν ἢ κώμην)*; 17, 25 *(τέλη ἢ κῆνσον)*; Mc 10, 40 *(ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων)*; 1 Cor 7, 15 *(ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφή)*. Los dos miembros de la pareja de palabras pueden dividirse (como en 1 Cor 7, 16 hombre/mujer) en dos frases interrogativas, de las que la segunda se introduce con la conjugación *ἤ*: Mt 7, 9 s (pan/pescado); 1 Cor 9, 7 (viña/rebaño).

13. MPG 124, 645. Además hay que citar a Crisóstomo (MPG 61, 155: ningún *διδάσκαλος* es tan influyente como la esposa); Teodoreto (ed. J. L. Schulze-J.A. Noesselt III, Halle 1771, 206: el cónyuge cristiano debe tomar sobre sí el esfuerzo *ἐπὶ χρησταῖς ἐλπίσι)*; Focio de Constantinopla (K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Munster 1933, 558). También para la sensibilidad lingüística moderna del griego la traducción arriba mencionada es la más correcta, según tuvo la amabilidad de comunicarme mi colega S. Nanakos de Salónica.

14. Así interpretan *ἐν εἰρήνῃ* todos los padres citados en la nota anterior *εἰρηνικοὺς ὅσον τὸ ἐξ ἡμῶν πρὸς πάντας εἶναι*, lo explica, por ejemplo, atinadamente Focio (ed. de K. Staab).

15. La partícula adversativa del v. 17 *εἰ μή* = *πλήν* = si no; fuera de ese caso (Blass-Debrunner § 376; cf. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament* I, 1, Göttingen 1962, 138 s, quien por cierto no considera la interpretación arriba mencionada del v. 16) se dice en atención a las excepciones consideradas en v. 5.11a.15ab. Sería más sencillo el paso si fuera correcta la concepción del v. 17a mantenida por G. Harder, *Miszelle zu I Cor 7, 17*: ZNW 45 (1954) 135 s, que vería *εἰ μή* como una frase condicional incompleta («Si no, como el Señor ha comunicado a cada uno [se comporta de otra manera]») pero el anacoluto sería demasiado fuerte.

dentro de un matrimonio mantenido contra voluntad, mientras que la verdad es que la palabra *εἰρήνη* en Pablo en ninguna parte tiene el sentido de «paz del alma» [16]. Finalmente, se añade que en el nuevo testamento, en los otros dos pasajes en los que se habla del matrimonio mixto (1 Pe 3, 1, al que corresponde Tit 2, 5), se acentúa la tarea misionera de la parte cristiana en el sentido de 1 Cor 7, 16 traduciéndolo tal y como hemos intentado fundamentar en este artículo.

16. Según mi opinión, tampoco en el único pasaje en el que la toleraría W. Foerster, en G. v. Rad-W. Foerster, *εἰρήνη κτλ.*, en ThW II (1935) 416: Rom 15, 13.

A PROPOSITO DE Flp 2, 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν [1]

En el *Diccionario teológico [παῖς θεοῦ* C-D] V 1954, 708, 24 s había hecho notar ya «que el giro ἑαυτὸν ἐκένωσεν (Flp 2, 7), que en griego no se halla atestiguado en parte alguna y que gramaticalmente es extraordinariamente duro, es la traducción o reproducción exacta de הֶעֱרָה... נַפְשׁוֹ (Is 53, 12)». G. Bornkamm ha objetado esas palabras mías:

> Tampoco J. Jeremias ha logrado convencer de esa relación a Is 53 con su tesis de que la expresión, realmente notable y no atestiguada en griego, ἑαυτὸν ἐκένωσεν sea traducción literal del texto hebreo de Is 53, 12: «èl vació o derramó su vida en la muerte» interpretándolo por tanto referido no a la encarnación sino a la muerte del siervo de Dios. Ya desde el punto de vista lingüístico se le podía objetar que el hebreo *lammaweth*, así como el complemento directo *naphscho*, no habrían podido quedar sin traducir. Fuera de eso, de la muerte no se habla hasta la última línea de la primera estrofa, y no en el v. 7a [2].

Así pues, las objecciones de Bornkamm son estas tres: 1) no podría haber quedado sin traducción la palabra לַמָּוֶת; 2) el complemento directo נַפְשׁוֹ tendría que haber sido expresado; 3) no se habla de la muerte hasta las últimas líneas de la primera estrofa [3]. A esto hay que decir lo siguiente: 1) לַמָּוֶת puede dejarse, sin que cambie el sentido, como lo prueba y veremos enseguida Sal 141, 8; 2) que נַפְשׁוֹ no haya sido traducido es un error; la traducción correcta de נַפְשׁוֹ es precisamente ἑαυτὸν; 3) que no se hable de la muerte hasta el v. 8 es prejuzgar la cuestión de que estamos tratando.

1. Publicado en NT 6 (1963) 182-188; y en: Χάρις καὶ Σοφία. *Festschrift Karl Heinrich Rengstorf anlässlich seines 60 Geburtstages*, Leiden 1964, 182-188.
2. Para comprender el himno a Cristo de Flp 2, 6-11, cf. G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum*, en *Gesammelte Aufsätze* II, München 1959, 180.
3. Como Bornkamm, siguiendo la división de Lohmeyer, en la página 179 de su libro considera que la primera estrofa ocupa solamente el v. 6, se ha equivocado en la numeración. Quiere decir la última línea de la tercera estrofa; es decir: el v. 8b.

A la vista de la importancia de la cuestión de cómo hay que entender las palabras *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* (importancia para la comprensión de la cristología anterior a Pablo), vuelvo a ocuparme a continuación de esta cuestión, aportando el material que antes no pude por falta de ocasión. Finalmente trataré de fundamentar mejor la división del himno que yo propuse ya en otro trabajo[4].

1. El punto de partida para una investigación en torno a *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* ha de ser la comprobación de que no está atestiguada en griego la conexión de *κενοῦν* con el reflexivo. Mientras que en la literatura griega no hay paralelo, sí tenemos en Is 53, 12 un equivalente hebreo: הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ = «él vertió, derramó, su vida en la muerte» = «se entregó a la muerte»[5]. Las siguientes consideraciones muestran cuán exactamente se corresponden las dos expresiones: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* y הערה.

1) Ἐκένωσεν: ערה (forma secundaria, ערר) tiene dos significados dentro de las distintas variaciones de su raíz: a) des-vestir, despojar, des-poseer de; b) vaciar, derramar, arrasar plenamente. Si predomina el segundo significado, el verbo suele ser traducido en griego por *ἐκκενοῦν*. Así lo utilizan no solamente los LXX (Gén 24, 20; 2 Crón 24, 11; ψ 136 [137], 7 [dos veces])[6], sino también Aquila (Sal 141, 8) y el Símaco (Jer 51 [28], 58). Unicamente en tres pasajes se encuentra una traducción libre. En Is 32, 15 los LXX traducen עַד־יֵעָרֶה עָלֵינוּ רוּחַ מִמָּרוֹם *ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ*, y en los dos pasajes del antiguo testamento en los que se habla de «derramar la vida» usa el circunloquio: LXX Is 53, 12: *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ;* LXX ψ 140, 8: *μὴ ἀντανέλῃς τὴν ψυχήν μου*. Tanto mayor es la importancia de que Aquila en el pasaje mencionado últimamente retiene la traducción habitual de ערה «derramar» por *ἐκκενοῦν* ('A Sal 141, 8). ('Eξ) *εκένωσεν* es pues la correspondencia normal, según un uso lingüístico firme, de הערה «derramar» en Is 53, 12.

2) Ἑαυτόν. Como es sabido el hebreo transcribe a menudo el pronombre reflexivo por נֶפֶשׁ[7]. Los traductores se decidieron unas veces por la traducción literal *ψυχή*, otras veces por una traducción más acorde al sentido, con el pronombre reflexivo. Compárese Lc 9, 24 *ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* con el v. 25 *ἑαυτόν δὲ ἀπολέσας:* Mc 10, 45

4. J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, Haarlem 1953, 152-154.

5. El primero que vió esto fue H. W. Robinson, *The cross of the servant. A Study in Deutero-Isaiah*, London 1926, 5. Cf. además C. H. Dodd: JThSt 39 (1938) 292; Id., *According to the Scriptures*, London 1952, 93; J. A. T. Robinson, *The body*, London 1952, 14, nota 1.

6. C. H. Dodd, *o. c.*

7. Blass-Debrunner, 283, 4.

(par Mt 20, 28) *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον* con 1 Tim 2, 6 *δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον;* Ev. Tom 25: «ama a tu hermano como a tu alma» con Mc 12, 31 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Flp 2, 7 es la traducción de **נפשו**, usando el reflexivo. Esta elección no se hizo sin motivo, ya que *κενοῦν τὴν ψυχήν* significa «des-alojar, vaciar, el alma» en el sentido de purificar, limpiar [8].

3) Si en Flp 2, 7 la palabra **לַמָּוֶת** no tiene ningún equivalente, tiene sin embargo esa expresión abreviada su analogía en Sal 141, 8, donde se dice: **אַל־תְּעַר נַפְשִׁי** «no derrames mi vida»: «no me mates». Podemos ver, pues, que en el giro «derramar la vida» (vaciar derramando) no solamente podían cambiar *pi'el* (Sal 141, 8) y *hiph'il* (Is 53, 12) sino que también la añadidura «a la muerte» podía suprimirse (Sal 141, 8) o añadirse (Is 53, 12) sin cambio de significado.

Así pues, *'εαυτὸν ἐκένωσεν* es traducción correcta de **הערה למות נפשו**. Una última consideración confirmará todavía más que la concordancia de Flp 2, 7 e Is 53, 12 no es casual. En efecto, no solamente en griego, sino también en hebreo el giro reflexivo sólo se presenta esa única vez. De ese modo, queda excluida toda casualidad; ambos pasajes se corresponden mutuamente [9]. Por eso hemos de traducir Flp 2, 7 *ἑαυτὸν ἐκένωσεν:* «se entregó a la muerte». Por tanto la afirmación relativa a la kenosis no hay que referirla a la encarnación, sino a la muerte de cruz.

2. Queda todavía por mostrar, que esa interpretación del *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* se inserta en la estructura del himno a Cristo. El análisis estructural del himno no tuvo lugar bajo una estrella favorable, lo que naturalmente influyó en su interpretación. Ciertamente J. Weiss [10] (dos estrofas de cuatro versos cada una) y A. Deissmann [11] (dos estrofas de siete versos cada una) señalaron acertadamente la cesura que domina todo, situada entre los versos 8 y 9; y H. Lietzmann [12] señaló claramente, al menos en la primera mitad, el *parallelismus membrorum*, pero la investigación posterior supuso un paso atrás. E.

8. Platón, *Polit.* 560 D; cf. *Simpos.* 197 D; Filón, *De somn.* I, 198; *De decal.* 13. En todos estos pasajes se trata de la purificación de faltas o pecados. En *Polit.* 560 D y *De somn.* I, 198, se halla *καθαίρειν* al lado de *κενοῦν*.

9. Otras resonancias de palabra o de contenido de Flp 2, 6 s, a Is 53 MT se pueden encontrar en C. H. Dodd, *o. c.*, y en mi artículo *παῖς θεοῦ*, 708, 21 s, especialmente nota 446.

10. Contribuciones referentes al retoricismo paulino se hallan en *Theologische Studien*, Göttingen 1897, 190 s.

11. *Paulus*, Tübingen ²1925, 149.

12. *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 178.

Lohmeyer [13], cuyos méritos en la interpretación de Flp 2, 6-11 nunca serán suficientemente alabados, creía encontrar seis estrofas de tres líneas cada una y G. Bornkamm [14] y E. Käsemann [15] le siguieron sin más averiguaciones. Esta división ya se muestra impropia en el hecho de que ninguna de las seis estrofas forma una frase completa; más bien en las estrofas 1, 2, 4, 5 la frase va más allá del final de la estrofa. Más claramente se ve la debilidad de esa tesis de Lohmeyer en el modo en que delimita sus estrofas 2 y 3. En efecto, hace que la estrofa 2 acabe con las palabras: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* y que la 3 empiece con *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* separando así los dos sustantivos terminados en *μα (ὁμοίωμα / σχῆμα)* cosa que M. Dibelius afirmó, con razón, ser imposible [16]. Su proposición de formar una estructura de 7+5 *(sic)* +6 versos [17] («siete miembros»+«cuatro veces *[sic]* cuatro sílabas tónicas» + «seis miembros») [18], era un paso atrás, como lo muestra ya el hecho de introducir la última unidad con la partícula *ἵνα* del v. 10; en la traducción de Dibelius ha sido astutamente encubierta esa debilidad [19], pero no con eso se hace desaparecer. Por lo que yo sé, nadie se ha unido a su teoría.

Los análisis han partido del supuesto de que la estructura del himno está determinada por el *parallelismus membrorum*. Como mejor se puede observar es comenzando por el final del himno. Los versículos 9-11, que, como todo el mundo reconoce, forman una unidad dentro del himno, están construidos, tanto en cuanto al contenido como en cuanto a la forma, por un doble paralelismo sintético. El v. 9a corresponde al v. 9b (*ὑπερύψωσεν / ἐχαρίσατο*); el v. 10 al v. 11 *(κάμψῃ / ἐξομολογήσηται)*: la descripción del homenaje asume el paralelismo de Is 45, 23. Si desde ahí miramos a los versículos precedentes, aparece que también están regidos por el *parallelismus membrorum* los versículos v. 7c.d *(ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος / καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* y 8a.b *(ἐταπείνωσεν ἑαυτόν /*

13. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil* 2, 5-11: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse⁴ (1927) Darmstadt ²1961, 5 s; *Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, ⁸1930, 90.
14. *O. c.*, 179.
15. *Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11*: ZThK 47 (1950), 314, en E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen ³1964, 52.
16. Cf. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, Tübingen ³1937, 73: «Pero ante todo, las dos partes de la frase con *ὁμοίωμα* y *σχῆμα* hacen referencia la una a la otra y por ello han de unirse (hay que quitar los dos puntos que aparecen en el texto de Nestle 2, 7). Esa interdependencia de los dos conceptos en *μα*, de las dos características que muestran a Cristo como hombre, me parece que es tan evidente, que ninguna reflexión de tipo exegético podrá separarlos (por ejemplo, uniendo *ὁμοίωμα* con lo precedente y *σχῆμα* con lo que va a continuación)».
17. Así en la traducción *(Ibid.*, 74-78).
18. Así en el comentario *(Ibid.*, 72).
19. *Ibid.*, 78.

γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου). Además del paralelismo en cuanto al contenido entre ambos versos, es de considerar en el v. 7c.d la correspondencia, ya mencionada, de los dos sustantivos en -*μα* (*ἐν ὁμοιώματι* / *καὶ σχήματι*). De lo dicho se sigue espontáneamente la división de los v. 6a.b y 7a.b. También en ellos se trata de dos frases paralelas, cosa que ya habia advertido Lietzmann[20] como he visto posteriormente.

Así pues, todo el himno de Flp 2, 6-11 se divide en tres estrofas de cuatro versos cada una, estructurados paralelísticamente de dos en dos.

(V. 6) I, 1 *Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*
2 *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,*

(V. 7) 3 *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*
4 *μορφὴν δούλου λαβών.*

II, 1 *Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*
2 *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*

(V. 8) 3 *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*
4 *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*
(θανάτου δὲ σταυροῦ)

V. 9) III, 1 *Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτον ὑπερύψωσεν*
2 *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,* ||

(V. 10) 3 *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ*
(ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων)

(V. 11) 4 *καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι* ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ *(εἰς δόξαν θεοῦ πατρός)*[21].

Si miramos que las estrofas I y II están estructuradas de modo análogo, tal vez consideremos que esta división no es del todo falsa. En efecto, ambas estrofas empiezan de la misma manera: *ἐν μορφῇθεοῦ ὑπάρχων ... ἴσα θεῷ* (I, 1-2) / *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ... ὡς ἄνθρωπος* (II, 1-2). La correspondencia se extiende no solamente al giro preposicional del comienzo (I, 1 *ἐν μορφῇ* / II, 1 *ἐν ὁμοιώματι*) sino también en su repetición, con una partícula comparativa, en el segundo verso (I, 2 *ἴσα* / II, 2 *ὡς*). El progreso en las ideas,

20. *O. c.*, 178.
21. Cf. J. Jeremias, *Zur Gedankeführung in den paulinischen Briefen*, 152-154. Los posibles añadidos paulinos están entre paréntesis.

claramente advertible, consiste en que la duplicación de *θεός* de la primera estrofa (I, 1-2) es continuada por la duplicación de *ἄνθρωπος* en la segunda estrofa (II, 1-2). En el verso 3 se sigue en ambas estrofas el verbo principal, fuertemente acentuado (I, 3 *ἐκένωσεν* / II, 3 *ἐταπείνωσεν*), que tanto en una como en otra va unido al reflexivo *ἑαυτόν*, cambiando la posición de *ἑαυτόν* en quiasmo (I, 3 *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* / II, 3 *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*); finalmente el verbo explica en ambas estrofas al verbo principal con ayuda de un part. aor. (I, 4 *λαβών* / II, 4 *γενόμενος*), cuya posición dentro del verso se intercambia una vez más en forma de quiasmo. Además de la estructura análoga, ambas estrofas tienen en común una particularidad estilística; en efecto, ambas vuelven a tomar en el cuarto verso una palabra del primero, que ahora sirve de enlace[22]. En la estrofa I vuelve la palabra *μορφή* (I, 1) en el cuarto verso; en la estrofa II vuelve asimismo el participio *γενόμενος* (II, 1). Y en ambos casos, tanto *μορφή* como *γενόμενος* han sido colocados al comienzo de sus respectivos versos (I, 4; II, 4).

La estructura formal análoga de las estrofas I y II corresponde a su analogía de contenido. Por lo que hace a la primera parte de ambas estrofas, el doble *θεός* de la primera estrofa (I, 1-2) se opone, como ya hemos dicho, al doble *ἄνθρωπος* de la segunda (II, 1-2). Por lo que se refiere a la segunda parte de las estrofas, ya hemos visto antes que tanto I, 3-4 como II, 3-4 se refieren a la muerte de Jesús. Tenemos pues ante nosotros una combinación de afirmaciones antitéticas (I, 1-2/II, 1-2) y sinónimas (I, 3-4/II, 3-4). La antítesis aporta el avance de la idea; la analogía muestra que ambas estrofas están dirigidas al mismo fin. Es decir: el himno como totalidad está dividido según el esquema I/II + III, que se halla también, por ejemplo, en Rom 1, 22-32 en las tres afirmaciones *παρέδωκεν*-[23]. A todo ello se añade que la estrofa III, con la expresión *διὸ καί* fuertemente acentuada, es aquella en que se produce la flexión, o giro, o cambio de dirección, del salmo.

Por lo que se refiere a la explicación del salmo, debería ser evidente que no puede aventurarse sin que haya precedido el anáisis estructural. Digamos aquí brevemente sólo esto: si nuestras consideraciones son acertadas, 1) la afirmación de la *kenosis* se refiere, no a la encarnación, sino a la cruz, y 2) la referencia de Flp 2, 7a (I, 3-4) a Is 53, 12 MT muestra cuán profunda y fuertemente determinó y se hizo presente Is 53 en la cristología anterior a Pablo.

22. J. Weiss, *o. c.*, 191.
23. Cf. J. Jeremias, *Zu Rom 1, 22-32*: ZNW 45 (1954) 119-121.

10

HEBREOS 5, 7-10[1]

Las palabras καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (Heb 5, 7) son una antigua *crux interpretum*. En efecto, el ruego de Jesús para ser librado de la muerte no fue escuchado; sin embargo, Heb 5, 7 parece decir que sí fue escuchado. La solución más usual de traducir εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας por «fue escuchado en su angustia» (es decir, fue escuchado en el sentido de que le fue quitado el miedo ante la muerte) es objetable desde el punto de vista lingüístico[2] y además es sólo una solución en apariencia, ya que sólo comprende el lector con ayuda de una explicación y no a primera vista, que sólo con limitaciones (liberación, no de la muerte, sino del miedo de la muerte) pueda decirse que fue escuchado. Por eso, A. von Harnack, como es sabido, aventuró la osada teoría de hacer decir al texto lo contrario, mediante la interpolación de un οὐκ antes de εἰσακουσθείς (que no está atestiguado): «No fue escuchado»[3]. Apoyó lingüísticamente esa conjetura con la base de que καίπερ ὢν υἱός (Heb 5, 8) tenía que ser referido a lo precedente, porque καίπερ sólo introduce siempre frases subordinadas[4]. Si esa afirmación fuese acertada, tendría la conjetura

1. Publicado en ZNW 44 (1952) 10-111. Del homenaje a Walter Bauer en su 75 aniversario, 8 de agosto 1952.

2. F. Blass-A. Debrunner [12]1965, 211. Hebreos emplea para el temor ante la muerte las palabras φόβος θανάτου (2, 15); por el contrario εὐλάβεια / εὐλαβεῖσθαι (12, 28; 11, 7) se refieren evidentemente al temor respetuoso ante Dios. Se puede ver claramente en 11, 7, considerando, que πίστει va con κατεσκεύασεν: «Fuerte en la fe, Noé, después de haber recibido el oráculo de los acontecimientos que todavía no se veían (es decir: el diluvio), lleno de temor piadoso, construyó el arca». En ese sentido de temor de Dios (no, temor ante la muerte) entendieron en todo caso εὐλάβεια de Heb 5, 7 los antiguos exegetas griegos.

3. A. von Harnack, *Zwei alte dogmatische Koreekturen im Hebräerbrief*: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften V (1929) 62-73. Conforme a eso von Harnack traduce: «Cristo, que dirigió plegarias y llanto a aquel que podía preservarlo de la muerte, y que no fue escuchado para que se le quitara su miedo, aunque era Hijo, aprendió, a través de su sufrimiento, la obediencia».

4. En una comunicación a O. Michel de 28 de marzo 1929, escribe A. von Harnack: «Me inclino a ofrecer una recompensa a aquel que pueda mostrar un sólo pasaje en el que καίπερ introduzca un antecedente y no un consecuente»: O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Gottingen [1]1960, 134, nota 5.

de von Harnack un apoyo muy fuerte, porque la frase: «Fue escuchado... aunque era hijo», no tiene sentido. Pero la afirmación de que *καίπερ* introduce siempre sólo una frase subordinada, no es correcta. Ya los LXX ofrecen un gran número de ejemplos de que *καίπερ* introduce una premisa mayor [5]. Así pues, no existe nada que nos fuerce a referir (contra el sentido) *καίπερ ὢν υιός* a *εἰσακουσθείς*. Por lo tanto falla la base lingüística de la conjetura de von Harnack.

Para entender Heb 5, 7 s la cuestión decisiva es: ¿qué pidió Jesús «con grandes gritos y lágrimas»? Un punto de apoyo para la respuesta la ofrece el giro de participio: *πρὸς τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν* || *ἐκ θανάτου* (5, 7). En sí, esto es solamente un circunloquio del nombre de Dios [6] procedente de 1 Sam 2, 6 («El Señor mata y el Señor vivifica»), pero esa paráfrasis es doble: Dios se llama *ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι* (Sant 4, 12; Herm. Mand. XII 6, 3); ahora bien si la invocación al martirio de Mt 10, 28 (par Lc 12, 5) omite el primero de los dos infinitivos y Heb 5, 7 el segundo, estas variaciones de la fórmula están mostrando que en ambos pasajes es empleada no retóricamente, sino en referencia al contexto. Claramente se ve en Heb 5, 7 por su aplicación a la situación de Jesús *(πρὸς τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου)*. Tenemos pues en ese participio un indicio sobre el contenido de la plegaria de Jesús. Ahora bien, la expresión *σῴζειν ἐκ θανάτου* puede significar dos cosas [7]: «salvar de la muerte (que está

5. Prov 6, 8, hablando de las abejas: *καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενής, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη* («aunque débil de fuerza, se abre camino honrando la sabiduría»); 2 Mac 4, 34: *καίπερ ἐν ὑποψίᾳ κείμενος, ἔπεισεν ἐκ τοῦ ἀσύλου προελθεῖν* («aun cuando él [Andrónico] parecía sospechoso, consiguió moverlo [a Onías] a abandonar el asilo»); 4 Mac 3, 10, hablando de David: *ὁ δὲ βασιλεὺς ὡς μάλιστα διψῶν, καίπερ ἀφθόνους ἔχων πηγάς, οὐκ ἠδύνατο δι᾽ αὐτῶν ἰάσασθαι τὴν δίψαν* («el rey, que estaba atormentado al máximo por la sed, no pudo librarse de ella, aunque tenía a su disposición fuentes abundantes en agua»); 3 15: *ὁ δὲ καίπερ τῇ δίψῃ διαπυρούμενος ἐλογίσατο πάνδεινον εἶναι κίνδυνον ψυχῇ λογισθὲν ἰσοδύναμον ποτὸν αἵματι* («aunque él [David] sufría el ardiente tormento de la sed, era de la opinión de que una bebida que era tan pesada como la sangre sería un grave peligro para el alma»); 4, 13: *τούτοις ὑπαχθεὶς τοῖς λόγοις Ὀνίας ὁ ἀρχιερεύς, καίπερ ἄλλως εὐλαβηθείς, .. ηὔξατο περὶ αὐτοῦ* («movido por esas palabras, el sumo sacerdote Onías, aunque era precavido normalmente, se decidió... a rogar por él [Apollonius]»); 15, 24 de la madre de los siete mártires: *καίπερ ἑπτὰ τέκνων ὁρῶσα ἀπώλειαν καὶ τὴν τῶν στρεβλῶν πολύπλοκον ποικιλίαν, ἁπάσας ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσεν διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν* («aun cuando tuvo que ver la muerte de sus siete hijos y de los instrumentos de tortura la enorme cantidad, los despreció la digna y noble madre en virtud de su fe en Dios»). En Symmachus la palabra *καίπερ* se presenta una sola vez; también en la introducción de un antecedente (Qo 4, 14): *ὁ μὲν γὰρ ἐκ φυλακῆς ἐξῆλθε βασιλεῦσαι· ὁ δὲ καίπερ βασιλεὺς γεννηθεὶς ἠπορήθη* («pues uno vino de la prisión, para ser rey, pero el otro, aunque había nacido rey, llegó a ser pobre»).

6. Cf. en Heb además: 1, 3: *ἡ μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς*; 2, 10: *δι'ὅν τὰ πάντα καὶ δι'οὗ τά πάντα;* 3, 2: *ὁ ποιήσας αὐτόν*; además 5, 5; 8, 1; 10, 13.23.30; 11, 11b.27; 12, 9.25.

7. A. Seeberg, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1912, 54; E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig-Erlangen 1922, 131 s; O. Michel, *o. c.*, 133.

amenazando)»[8] y «salvar de la muerte (que ya ha tenido lugar)» (cf. LXX, Os 13, 14: *ἐκ χειρὸς ᾅδου ῥύσομαι αὐτοὺς καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς*)[9]. Se comprende fácilmente que, teniendo a la vista los recuerdos de la historia de Getsemaní, que evidentemente conoce Heb 5, 7, se suponga frecuentemente que aquí se está queriendo significar la salvación de la muerte amenazante. Sin embargo, *εἰσακουσθείς* está remitiendo inequívocamente en la otra dirección (ruego de ser salvado de una muerte que ya ha tenido lugar); especialmente Jn 12, 27 s; 17, 5, cf. 13, 31 s, muestra que había una tradición según la cual el Cristo que salía al encuentro de la cruz, había rogado no para ser salvado de la muerte, sino que había pedido la *δόξα*; es decir: la salvación de después de la muerte. Es especialmente importante Jn 12, 27 s, porque ahí (concordando con Mc 14, 36) el ruego para ser salvado antes de la muerte es expresamente revocado y (pasando por Mc 14, 36) sustituido por este ruego: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα*. Este modo de entender la plegaria de Getsemaní es el que existe también, como muestra el *εἰσακουσθείς* en Heb 5, 7. Por lo tanto, el objeto de la plegaria de Jesús es su *glorificación*. A favor de esta interpretación está también el que, comprendiendo así el texto, los dos participios pasivos que se corresponden en cuanto al contenido *εἰσακουσθείς* (v. 7) y *τελειωθείς* (v. 9) a los que todavía se añade *προσαγορευθείς* (v. 10), se apoyan mutuamente; *εἰσακουσθείς* es explicado por *τελειωθείς* ; es decir: llegamos a saber que el ser escuchado consistía en la culminación, la coronación, con *δόξα* y *τιμή* (Heb 2, 7)[10]. Las palabras *καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν* son pues un paréntesis, que explica la palabra *εὐλάβεια* (=piedad)[11]. Así pues, hay que traducir Heb 5, 7-10 del siguiente modo: «En los días que vivió en la tierra elevó ruegos y llantos a Aquel que podía salvarle después de la muerte y, escuchado a causa de su piedad (aunque era Hijo, aprendió la obediencia en el sufrimiento) y llevado a la plenitud, se transformó para todos aquellos que le obedecen en causante de la salud eterna, proclamado solemnemente por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec». El contexto confir-

8. Así Sant 5, 20 (cf. Tob 14, 10 BA, Dan 3, 88 LXX), sin embargo, la mayoría de las veces se dice: *ῥύεσθαι ἐκ θανάτου* (Est 4, 8; Job 5, 20; 33, 30; ψ 32 [33], 19; 55 [56], 14; Carta Jer 35; 2 Cor 1, 10), también: *ἐξαιρεῖσθαι ἐκ θανάτου* (ψ 114 [116], 8).

9. Con *ῥύεσθαι*: Tob 4, 10 (del juicio final).

10. Me alegro de que O. Michel, *o. c.*, 135.137 esté de acuerdo con mi sugerencia de poner en estrecha vinculación *εἰσακουσθείς* y *τελειωθείς*. Espero haber desvanecido sus escrúpulos contra la necesidad de considerar *καίπερ ὢν υἱός* como antecedente, en virtud de lo que hemos dicho más arriba contra von Harnack.

11. También en otros lugares de Heb se encuentran «paréntesis»; por ejemplo: 7, 19a (*οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*); 7, 20b-21; 12, 17 (dado que *αὐτήν* al final del versículo se refiere, según Gén 27, 38 LXX a *εὐλογίαν*, hay que entender *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν* como un paréntesis).

ma, que este modo de traducir el texto es acertado. El proceso de las ideas de Heb 5, 1-10 se entiende habitualmente en este sentido: en los v. 1-4 se mencionan dos características del sumo sacerdocio de Aarón y luego en los v. 5-10 (en forma de quiasmo) se aduce la prueba de que ambas exigencias fueron llenadas por Cristo. Ahora bien, es claro que en los v. 4-6 se menciona una característica del sumo sacerdote (v. 4) e inmediatamente el cumplimiento de esa exigencia en Cristo (v. 5 s). Pero cuál sea la característica mencionada en los v. 1-3 del sumo sacerdocio y cuál su correspondencia en los v. 7-10 (¿el pertenecer al género humano? ¿la capacidad de compadecerse? ¿la debilidad? ¿el *προσφέρειν* en absoluto? ¿el *προσφέρειν* por sí mismo?), es muy discutido[12]. Ciertamente podría quedar esta cuestión sin respuesta, porque no afecta a la marcha de pensamiento que hay en la base de Heb 5, 1-10. Esa marcha aparece, siguiendo nuestro modo de entender el v. 7, como mucho más sencilla. El proceso (según la última parenesis de 3, 1-4, 16) que vuelve a anudarse en 2, 17 s de las ideas teológicas de 5, 1 s, describe en primer lugar al sumo sacerdote terrestre, siendo destacada (atendiendo a 2, 18 y 4, 15) su capacidad de conmiseración, promovida por la *ἀσθένεια*. El acento de la descripción descansa sobre la última frase, en la antítesis del v. 4: «Nadie se da a sí mismo el honor, sino que ha de ser llamado por Dios, como lo fue Melquisedec». Esta antítesis se repite en el v. 5 s aplicándose a Cristo, y luego una vez más en los v. 7-10. Cuán lejos se hallase Cristo de apropiarse por iniciativa propia la *τιμή* (cf. v. 4) y la *δόξα* (cf. v. 5) del sumo sacerdote, puede verse claramente en el hecho de que rogó, con fervientes plegarias, la salvación de la muerte (es decir: la elevación); fue Dios quien lo elevó a la categoría de sumo sacerdote solemnemente, después de haber escuchado su ruego (v. 10)[13].

Si hemos interpretado correctamente Heb 5, 7, quiere decirse que este pasaje se sitúa en el camino que va de Mc 14, 32 s a Jn 12, 27 s. La fuerte acentuación de los rasgos humanos en la plegaria de Jesús colocan Heb 5, 7 junto a Mc 14. El contenido en cambio lo sitúa junto a Jn 12, 28. La mudanza de la imagen de Jesús, que se expresa en la elaboración de la plegaria de Getsemaní, no alcanza sin embargo su último grado en Juan, cosa bien notable (donde a pesar de todo se halla el *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* Jn 12, 27a) sino ya en los Hechos de los apóstoles. La interpretación cristológica del Sal 16, 8-11 en Hech

12. M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*: Theologische Blätter 21 (1942) 7 s, opinaba incluso poder encontrar en Heb 5, 1-4 siete características del sumo sacerdote y en los v. 5-10 las siete correspondencias del lado de Cristo.

13. H. von Soden, *Der Hebräerbrief*, Freiburg-Leipzig [2]1892, 41; E. Riggenbach, *o. c.*, 130; H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen [8]1963, 94 s reconocieron que la marcha del pensamiento tenía que ir en esta dirección.

2, 25-31 muestra a Cristo como aquel cuyo corazón se alegra ante la presencia de la muerte y cuya lengua prorrumpe en alabanzas (2, 26), porque ve a Dios como defensor de sus derechos (2, 25); como aquel que está seguro de su resurrección (2, 27), y que se llena de alegría ante la faz de Dios, hacia quien conducen los senderos de vida (2, 28). Los rasgos humanos aparecen todavía en las palabras ἵνα μή σαλευθῶ (2, 25) suavemente aludidos. Sin embargo no hemos de olvidar que Hech 2, 25 s es la interpretación de un escrito preexistente y no una creación de Lucas.

ENTRE VIERNES SANTO Y DOMINGO DE PASCUA[1]

Descensus y *ascensus* en la teología del viernes santo del nuevo testamento

1. El pasaje del *descensus* en 1 Pe 3, 19 s ha sido estudiado desde distintos ángulos en tiempos recientes atendiendo a su estructura formal. H. Windisch[2] había formulado la sospecha de que 1 Pe 3, 18-22 fuera un himno a Cristo de cuatro estrofas, incluido por el redactor en el texto; en efecto, la exhortación de 3, 13-17 no se continúa hasta 4, 1. O. Cullmann[3] ha asumido y modificado esa idea. Según él, en este pasaje se trata de una confesión de fe, que se ocupa sucesivamente de la muerte (v. 18), *descensus* (v. 19), resurrección (v. 21 al final), ascensión y *sessio ad dexteram* (v. 22); habría sido interpolada en el v. 20 s una breve instrucción bautismal; probablemente se usara en el bautismo una confesión de fe en Cristo. También R. Bultmann[4] ve en el texto base una confesión, a la que atribuye puntos de vista gnostizantes, reconstruyéndola del modo siguiente[5]: después de una frase

1. Publicado en ZNW 42 (1949) 194-201. Cf. *Der Opfertod Jesu Christi*, Stuttgart 1963, 5-10.
2. *Die katholischen Briefe*, Tübingen 1930, 70.
3. *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1943, 14 s.
4. R. Bultmann, *Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, en *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Friedrichsen sexagenarii*, Lund-Kopenhagen 1947, 1-14.
5. P. 14: (?*πιστεύω εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*,)
τὸν προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου,
φανερωθέντα δέ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων·
ος ἔπαθεν ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν,
ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ,
θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξε,
πορευθδὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

introductoria, que quizás era *πιστεύω εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*, seguía 1, 20; luego 3, 18-19, 22 (con cambios de lugar en el v. 18; omisiones en el 18 y 19; cambio de *ὅς ἐστιν* por *ἐκάθισεν* en el 22).

El cambio más fuerte ocurriría en la primera mitad del v. 22; con ayuda de una mudanza entre las dos partes de la frase, suprimiendo la partícula relativa y cambiando *ἐστίν* por *ἐκάθισεν* el v. 22 a tendría esta redacción: *πορευθεὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ.* De este modo, según Bultmann, la predicación a los espíritus tuvo lugar entre la resurrección (18: *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι)* y la ascensión (22: *πορευθεὶς [δὲ] εἰς αὐρανόν).* En consecuencia Bultmann interpreta esos espíritus, a los que sirve la predicación de Cristo, como los espíritus de los muertos impedidos de subir al cielo por las potestades espirituales enemigas que están en los aires[6]. Tendríamos por tanto, no una predicación del *descensus* (vinculada a ideas apocalípticas judías) sino una predicación del *ascensus* de Jesús (aprovechable para el mito gnóstico del salvador). Ahora bien, es cierto que los v. 18 y 22 emplean fórmulas rítmicas, pero es sumamente cuestionable que también lo haga el v. 19. Bultmann tiene que pagar un precio demasiado alto para poder incluir el v. 19 en la confesión de fe reconstruida por él. No solamente tiene que separar los v. 19 y 20 (cosa que se justificaría si el v. 20 s fuese una ampliación ulterior) y además borrar la palabra *πορευθείς* sino que sobre todo, para evitar la separación de:

18 *θανατωθεὶς μὲν σαρκί,*
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
22 *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,*
πορευθεὶς εἰς οὐρανόν

por medio de la frase relativa del v. 19 que excede con mucho su longitud, ha de someter el v. 22a al cambio de lugar y al cambio de estructura ya mencionados. Todo ello me parece, por muy interesante que sea la reconstrucción, sumamente improbable (igualmente la combinación de 1, 20 con 3, 18 s). Ni siquiera me parece seguro que los v. 18 y 22 originalmente formasen un texto seguido; la interpolación de los v. 19-21 sería demasiado larga. Lo único seguro es que en los v. 18 y 22 se está empleando una fórmula cristológica muy antigua. Pero si originalmente los v. 19 y 22 estaban unidos, entonces no es posible vincular la predicación a los espíritus con la ascensión y con el mito gnóstico del salvador.

6. De modo semejante a H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930, 15 s.

También la exégesis de 3, 19 s ha sido recientemente objeto de un minucioso estudio[7]. La cuestión principal es quiénes son los «espíritus encarcelados» de 3, 19, a los que predicó Cristo. Antiguamente se interpretó en el sentido de los contemporáneos impíos de Noé; a favor del sentido amplio de la palabra *πνεύματα* parece encontrarse a primera vista el giro *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* en 4, 6. Sin embargo, ese argumento no tiene realmente ningún peso, pues lo dicho en 4, 6 es en cualquier caso una generalización de lo afirmado en 3, 19. Es igual que se interprete el *πνεύματα* de 3, 19 por la generación del diluvio, o bien que sigamos otra interpretación que se ha ido abriendo paso justificadamente desde 1890[8]. Esa nueva interpretación de «espíritus encarcelados» parte del supuesto de que el calificar a los que murieron en el diluvio como *πνεύματα* (y no como *ψυχαί*) sería algo totalmente desacostumbrado. Sin embargo, lo decisivo es que la afirmación referente a la predicación de Cristo en el *descensus* tiene evidentemente su modelo en el libro de Henoch etíope. El mundo de ideas de ese libro tuvo un gran influjo en la época neotestamentaria, como se refleja en el mismo nuevo testamento. Baste recordar la combinación (fundamental para comprender la conciencia que tenía Jesús) de su grandeza de Hijo del hombre y Siervo de Dios en los discursos del Hen et. (cap. 37-71)[9], y además los pasajes de 2 Pe 2, 4 y Jds 6, que siguiendo al libro de Henoch, presentan el destino de los ángeles de Gén 6 como tipo del terrible juicio. Además, el hecho de que en Jud 14 s se encuentra una cita del Hen et. (1, 9). En Hen et. 12-16 se nos describe cómo Henoch es encargado por Dios de ir a los ángeles encarcelados de Gén 6 y anunciarles que no encontrarán paz ni perdón y que Dios rechazará su petición de misericordia y paz. Henoch va y anuncia a los espíritus caídos el juicio de Dios. Les sobrecoge el temor y el temblor y ruegan a Henoch que redacte una petición de clemencia con el ruego de que les sea concedida piedad y perdón. Así lo hace Henoch; lee en voz alta el escrito y vuelve ante el trono de Dios para recibir su respuesta. ¿Qué responde Dios? ¡No escucha ni una sola palabra del escrito de clemencia! Henoch ha de marchar otra vez y decirles las terribles palabras: «No tendréis nunca paz» (Hen 16, 4).

La predicación de Henoch a los espíritus desobedientes es una imagen mítica. En el aposento más tenebroso de la prisión subterránea languidecen los ángeles caídos. Henoch llega hasta ellos y les

7. B. Reicke, *The disobedient spirits and christian baptism*, Kopenhagen 1946.

8. F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister (1 Pe 3, 19 s). Ein Beitrag zur Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1890. Le siguen: H. Gunkel, R. Knopf, W. Bousset, R. Reitzenstein, H. Windisch, F. Hauck, B. Reicke.

9. Cf. J. Jeremias, *παῖς θεοῦ* C-D, en ThW V (1954) 686 s.

anuncia el mandato divino: imposibilidad del perdón. Frente a esa predicación de Henoch contrapone 1 Pe 3, 19 la predicación de Jesús. ¿Qué predica Jesús? Respuesta: ¡la posibilidad de salvación! Que ése es el contenido de su predicación lo muestra el vocablo *κηρύσσειν*, que es expresamente explicado por la palabra *εὐαγγελίζεσθαι*. Es evidente (de la contraposición entre la predicación de Henoch y la predicación de Cristo) lo que quiere decir el teologúmenon de la predicación de Cristo en el Hades. Quiere expresar la absoluta carencia de límites de la fuerza expiatoria de la muerte de Jesús. El *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* (3, 18) vale aún para los más carentes de esperanza, los pecadores más desechados.

2. La Carta a los hebreos, a la que nos volvemos una vez más, distingue entre doctrina elemental y conocimiento superior. El último, la teología esotérica, tiene por objeto la doctrina del autosacrificio del sumo sacerdote celestial (4, 14-10, 18). Es presentada en forma de una interpretación tipológica del rito del día de la expiación (Lev 16). Jesús es el sumo sacerdote, según corresponde al reglamento legal (5, 1-10), pero al mismo tiempo es sumo sacerdote eterno y sin pecado de un orden superior (7, 1-28). Esa comparación de Jesús con el sumo sacerdote, que aparece por primera vez en la Carta a los hebreos, procede del Sal 110, 4. Es característico de la Carta a los hebreos, que la dignidad de sumo sacerdote es conquistada por Jesús. En ninguna parte del nuevo testamento se acentúa con tanta fuerza que el carácter único de Jesús no es una consecuencia lógica de su naturaleza divina, sino que fue alcanzada por su obediencia. Ahora bien, Jesús es no solamente el sumo sacerdote, sino al mismo tiempo la víctima expiatoria, cuya sangre se asperja, consiguiendo (al contrario de todas las instituciones del culto expiatorio veterotestamentario) la expiación eterna (9, 1-10, 18). Esta segunda comparación de Jesús con la víctima expiatoria procede de la cristología protocristiana-paulina, en la que se compara a Jesús con la víctima pascual[10]; la víctima expiatoria[11]; la víctima por los pecados[12] y el holocausto[13]. La comparación de Jesús con el cordero pascual puede atribuirse con gran verosimilitud

10. 1 Cor 5, 7; 1 Pe 1, 19; Jn 1, 29.36 (cf. Ex 12, 10 [LXX].46; Núm 9, 12).
11. Rom 3, 25: *ἱλαστήριον* ha de entenderse, por analogía con *σωτήριον* (ofrenda de acción de gracias), *χαριστήριον*, *καθάρσιον* (ofrenda de purificación), como ofrenda de expiación (O. Bardenhewer, *Der Römerbrief des hl. Paulus*, Freiburg 1926, 59 s en conexión con el Crisóstomo). Pablo emplea muy aisladamente (solamente en Rom 3, 25) ese vocablo, por lo que parece muy probable, que el calificar a Jesús como *ἱλαστήριον* proceda de la tradición prepaulina (R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, 90-91).
12. *περὶ ἁμαρτίας* (scil. *θυσία*) = ofrenda por el pecado: Heb 10, 6.8; también Rom 8, 3.
13. Ef 5, 2.

al mismo Jesús[14]. La Carta a los hebreos ha unido dos ideas que aparentemente se excluyen la una a la otra, e incluso se contradicen (a saber: 1. Jesús es el sumo sacerdote celestial, que ofrece la víctima; y 2. Jesús es la víctima, cuya sangre será derramada) mediante una tipología emparentada a la filosofía alejandrina de la religión; ha realizado esa unión con su doctrina de la víctima celestial, el sumo sacerdote Jesús. Muere en la cruz como víctima y ofrenda; entra así al santo de los santos celestial y asperja allí su propia sangre. Pero aquí surge la siguiente pregunta: ¿cuándo tuvo lugar esa entrada de Jesús en el santo de los santos? Se podría pensar en el domingo de pascua mirando a Heb 13, 20. Pero esa suposición difícilmente sería acertada: en efecto, *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* no quiere decir aquí «con la eterna sangre de la alianza», sino «en virtud de la sangre de la alianza eterna»[15]. Mas lo decisivo es que, dentro del pensamiento cúltico, la obtención de la sangre y el derramamiento de sangre están indisolublemente unidos. De este modo, pues, la única solución es que la aportación de su sangre que hace el mismo Jesús está pensada como algo que se sigue de la muerte y vinculado a ella[16]. Las palabras *προσφορὰ τοῦ σώματος* 10, 10 y la *προφορά* de la sangre en 9, 25, el morir y la aspersión con la sangre, están íntimamente unidas (quizás las palabras *διὰ πνεύματος αἰωνίου* de 9, 14 contienen una alusión al punto temporal de la muerte: al morir, según Lc 23, 46, Jesús entregó su espíritu en las manos del Padre). Así pues, el viernes santo tuvo lugar la aportación de la sangre al santo de los santos. El viernes santo es el gran día de la reconciliación de la humanidad con Dios[17]. Ante los ojos del lector aparece la imagen del gran día anual de ayuno y penitencia, cuyo ritual está descrito en Lev 16. La mirada descubre ante sí el santuario con sus atrios separados por muros; el templo con los vestíbulos; el santo, y el santo de los santos, oculto en el silencio y la oscuridad detrás del velo. Sólo esa vez en el año puede ser pisado por un ser humano. Temblando, porque la menor transcripción del ritual tendría como consecuencia la muerte inmediata[18], pasa el sumo

14. J. Jeremias, *La última cena*, Madrid 1980: *σῶμα / αἷμα:* דְּמָא/בִּשְׂרָא es un par de conceptos del culto, que designa la ofrenda que ha sido presentada (cf. Heb 13, 11). Por eso, probablemente, en las palabras de la última cena Jesús se designa a sí mismo como el cordero pascual.

15. Cf. Zac 9, 11 LXX: *καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ*. Así también O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen [11]1960, 363.

16. G. Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, en *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927, 213-215; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, Tübingen 1931, 79; O. Michel , *o. c.*, 202.232; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen [4]1961, 143.148-150.

17. Cf. O. Michel, *o.c.*, 202.

18. G. Dalmann, *Der zweite Tempel zu Jerusalem:* Palästinajahrbuch 5 (1909) 53.

sacerdote a través del velo hacia la oscuridad y realiza la expiación. Todos esos días de expiación, celebrados año tras año, son el tipo y modelo, que se cumple plenamente en la muerte de Jesús. Ante las puertas de Jerusalén derrama el inocente su sangre expiatoria y realiza la expiación eterna. ¿Qué es lo que se acentúa? ¡El *ἐφάπαξ* 7, 27; 9, 12; 10, 10! El viernes santo es el único día de la expiación del mundo. La obra expiatoria de Jesús tiene validez eterna.

3. Nos queda ahora solamente la tarea de esbozar brevemente la pre-historia y el sentido del problema planteado al hilo de 1 Pe y Heb. A saber: *descensus* y *ascensus*, Hades y paraíso en la teología del viernes santo del nuevo testamento[19]. El kerigma más antiguo y su primera fijación en la historia de la pasión[20] sólo dicen esto sobre el tiempo transcurrido entre el viernes santo y el domingo de pascua: *ἐτάφη* = su cuerpo fue sepultado (1 Cor 15, 4). Los tiempos más antiguos anuncian solamente muerte y resurrección; no reflexionan acerca de dónde estuvo el alma de Jesús en esos tres días. Pero en cuanto (muy pronto) se planteó esa pregunta, se dieron dos respuestas muy distintas: entre las pruebas de Escritura en favor de la resurrección, el Sal 16, 8-11 desempeña un papel especial (Hech 2, 25 s; 13, 35). Allí leemos en el v. 9b-10 (Hech 2, 26 s): «También mi carne habitará en seguridad, pues tú no abandonarás mi alma al Hades» (*οὐκ ἐγκαταλείψεις:* este giro no lo entendió la protoiglesia como «preservar de» sino como «salvar de») es decir: en el Salmo encontraban dicho que Jesús, después de su muerte, había compartido el destino universal de los muertos y que su alma estaba en el Hades. Ese modo de entender las cosas se halla también en Rom 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* (cita fusionada de Dt 30, 13 / Sal 106, 26); *τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* y Mt 12, 40: *ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* refiriéndose al mundo de los muertos y no, por ejemplo, a la tumba[21]). La estancia en el Hades viene a ser en estas afirmaciones la expresión de la plena realidad de la muerte de Jesús; la palabra *ἄβυσσος* (Rom 10, 7) designa el último escalón de su humilla-

19. A propósito del *descensus*, véase la gran obra de J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythus vom Descensuskampf*, Leipzig-Berlin 1932. Sin embargo el excelente y abundantísimo acopio de material perteneciente a la historia de las religiones necesita ser completado en el punto esencial; a saber: al presentar los comienzos protocristianos. A propósito del *ascensus*, cf. G. Bertram, *o. c.*, que ha presentado con claridad el problema de la «ascensión al cielo de Jesús desde la cruz»; sin embargo, considera lo que se dice del *ascensus* y la resurrección como antagónico, en lo cual se equivoca.

20. Acerca del estadio primitivo del relato de la pasión cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [6]1965, 297-308; J. Jeremias, *La última cena*.

21. *ἡ καρδία τῆς γῆς* se formó por analogía con *καρδία θαλάσσης* LXX, Jn 2, 4; Ez 27, 4.26 y *passim*.

ción y abajamiento. Todavía no se pensaba en ningún tipo de actividad de Jesús en el mundo de los muertos. La otra respuesta camina en un sentido muy diferente por lo que se refiere al destino de Jesús en esos tres días. Existía una tradición antigua según la cual Jesús había muerto con las palabras de un salmo en sus labios, que solía ser usado como oración vespertina. El Sal 31, 6[22] dice: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*[23] (Lc 23, 46). Al morir pone su alma en las manos de su Padre. La misma idea se encuentra unas pocas líneas antes. Jesús responde al ruego del ladrón «Jesús, acuérdate de mí, cuando vengas como rey»[24], diciéndole: «Amén, te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 42 s)[25]. También en Lc 24, 26 quizás se halle la idea de que Jesús inmediatamente después de su muerte entró en la gloria: *οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Vemos pues, que se da una doble respuesta a la pregunta de cuál fuera el destino de Jesús en el tiempo en que su cuerpo yacía en el sepulcro. Una respuesta busca en el Hades; la otra en el paraíso. La idea del *descensus* y la del *ascensus* se contraponen. Quizás pudiese aclararse esta duplicidad teniendo en cuenta, que en el primer siglo después de Cristo las ideas del judaísmo tardío sobre ese estado intermedio habían sido concebidas dentro de un proceso de transformación. La antigua concepción (según la cual el Hades era el lugar de espera de todas las almas) perduraba cuando ya se iba abriendo paso bajo influjo helenístico la nueva idea de que solamente se encontraban en el Hades las almas de los impíos, mientras que las de los justos se hallaban en el mundo celestial[26]. En la cristología del cristianismo primitivo siguen corriendo ambas concepciones yuxtapuestas, incluso en épocas postpaulinas. Después se fue imponiendo cada vez más la doctrina del *descensus*, que casaba mejor con las ideas populares al respecto. Por lo que concierne a la idea del *descensus*, hasta la época posterior a Pablo no se hicieron las primeras reflexiones sobre cuál había sido el valor salvífico de la estancia de Jesús en el Hades, dándose una doble respuesta. Al lado de la ya mencionada de la predicación en el Hades (1 Pe 3, 19 s; 4, 6; aun teniendo en cuenta los

22. b Ber 5a; Núm R. 20 ad 23, 24.
23. La alocución «Padre» se ha añadido al contenido literal del versículo del salmo.
24. Según lo hacen א C 𝔎 Θ pl, hay que leer *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* = aram. בְּמַלְכוּתָךְ = en el poder de tu reino = como rey.
25. El antiguo intento de suprimir la contradicción con las afirmaciones relativas al Hades, refiriendo la palabra «hoy» (de modo absolutamente artificial) a lo precedente, no hace desaparecer el problema, ya que las palabras de Lc 23, 43 referentes al *ascensus* no son las únicas.
26. Cf. J. Jeremias, *ᾅδης*, ThW I (1933) 146-150.

nuevos trabajos[27], sigue siendo muy cuestionable que se pueda añadir también Jn 5, 25) surge la idea de la lucha en el Hades, que se halla presente en Ap 1, 18 y probabilísimamente también en Mt 27, 52 y con alguna probabilidad en 2 Tim 1, 10. Pero también la idea del *ascensus* fue abriéndose paso en los tiempos posteriores a Pablo. Se encuentra no solamente en Heb sino también en el evangelio de Juan, por ejemplo en la palabra *ὑψοῦσθαι* que abarca en una unidad la muerte y la glorificación, la cruz y la elevación. Sin embargo al llegar a este punto hemos de rechazar enérgicamente un error muy extendido. Se ha extendido bastante la idea de que la idea del *ascensus*, la llamada «ascensión al cielo de Jesús desde la cruz» habría surgido en competencia con la fe en la resurrección y la ascensión. Sin embargo es un error histórico. No existió nunca en ninguna parte una fe protocristiana que no haya incluido la certeza de la resurrección de Jesús. Ha de tenerse en cuenta que las ideas del *ascensus* y *descensus* representan primariamente afirmaciones referentes al *πνεῦμα* de Jesús que se separó en la muerte de su cuerpo; es decir, que ambas ideas se refieren primariamente al estado intermedio sin el cuerpo. No pueden confundirse (si se quiere respetar su sentido originario) en modo alguno con las afirmaciones de pascua, que tienen como objeto el re-surgimiento del cuerpo, aun cuando ciertamente, ya de un modo secundario, en las afirmaciones referentes al *ascensus* en el cuarto evangelio, e incluso en la Carta a los hebreos, se entremezclen[28]. El objeto de nuestra investigación eran exclusivamente afirmaciones protocristianas referentes al viernes santo; es decir, afirmaciones sobre la muerte de Jesús y su poder expiatorio.

El hecho sobre el que hemos estado hablando es una especie de exhortación a no quedarnos adheridos a las imágenes en las afirmaciones que hace la iglesia primitiva referentes a la obra expiatoria de Jesús. 1 Pe emplea la idea del *descensus*, para representar con una imagen mítica la carencia de límites de la fuerza expiatoria de la muerte de Jesús. Hebreos emplea la idea del *ascensus*, para describir con una imagen cúltica la validez eterna de la reconciliación. Ambas, las afirmaciones referentes al *ascensus* y al *descensus*, tratan de expresar lo mismo: la objetividad de la obra salvífica.

27. E. G. Selwyn, *The first epistle of st. Peter*, London 1946, 346 s; B. Reicke, *o. c.*, 208, nota 5; W. G. Kümmel, *Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament*, en *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Friedeichsen sexagenarii*, 130 (con reservas).

28. Lc 23, 43.46 por el contrario hay que distinguir claramente la afirmación referente al *ascensus* y el mensaje de pascua.

III

Jesús y el mensaje central del nuevo testamento

12

EL PROBLEMA DEL JESUS HISTORICO [1]

La cuestión de si el Jesús histórico y su mensaje[2] tiene o no significación para la fe cristiana, suena como un problema absurdo para quien no conoce esta discusión. En la iglesia antigua, en la iglesia de la época de la Reforma y en los dos siglos siguientes, a nadie se le ocurrió plantearse tal problema.

¿Cómo es posible que esta cuestión sea precisamente la cuestión central de todas las discusiones acerca del nuevo testamento? ¿Y cómo es posible que la respuesta que, muchas veces, recibe hoy día, sea una respuesta decididamente negativa? El Jesús histórico y su mensaje —como afirma una postura teológica muy difundida— no tienen importancia o, en todo caso, no tienen importancia decisiva para la fe cristiana.

Y ahora nosotros nos preguntamos: 1) ¿cuál es el fundamento de esta teoría? 2) ¿cuál es la crítica que debemos hacer de ella? 3) ¿cuál es la relación mutua que existe entre la buena nueva de Jesús y la predicación de la iglesia?

1. Publicado en castellano en *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [2]1972.

2. Véase la siguiente bibliografía: M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, [2]1956; A. Schweitzer, *Geschicte der Leben-Jesu-Forschung*, [2]1913; R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981; E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* ZThKirche 51 (1954) 125-153; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geisteswissenschaftliches und theologisches Problem:* Kerygma und Dogma 1 (1955) 104-152; T. W. Manson, *The lije of Jesus. Some tendencies in present-day research*, en *The background of the new testament and its echatology*, 1956, 211-221; E. Heitsch, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologicher Hermeneutik:* ZThKirche 53 (1956) 192-210; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus:* ZThKirche 53 (1956) 210-229; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella [2]1972; B. Rigaux, *Jésus-Christ devant l'historie et la dialectique:* Revue Genérale Belge (1958) 1-16; P Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus:* Beitr. zur Foerderung christl. Theologie 48 (1958); J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesus:* StBiblicTh 25 (1959); R. Schnackenburg, *Jesusforschung und Christusglaube:* Catholica 13 (1959) 1-17.

1. *La teología kerigmática*

La posición de Bultmann y de su escuela la comprenderemos únicamente cuando hayamos examinado el camino que le condujo a adoptar tal postura. Intentaremos esbozar a grandes rasgos ese camino.

1. El problema del Jesús histórico es de época reciente. Podemos señalar con toda precisión la fecha de su nacimiento: año 1778.

Por de pronto, esta fecha nos está indicando ya que el problema del Jesús histórico es hijo de la época de la Ilustración. Las épocas anteriores habían creído firmemente que los evangelios eran documentos acerca de Jesús absolutamente merecedores de crédito. En este punto no se había visto ningún problema. La investigación neotestamentaria acerca de los evangelios, en la época anterior a la Ilustración, se había limitado esencialmente a parafrasear y armonizar los cuatro evangelios. Prácticamente, la exégesis neotestamentaria había sido una disciplina auxiliar de la teología dogmática.

Pero a fines del siglo XVIII brota revolucionariamente una idea: el Jesús histórico y el Cristo proclamado también por la iglesia en los evangelios no son el mismo. Quien, con toda crudeza, expuso esta idea fue Hermann Samuel Reimarus. Había nacido en el año 1694 en Hamburgo. Y murió en el año 1768 en su ciudad natal. A su muerte, dejó un manuscrito que llegó a manos de Gotthold Ephraim Lessing, que, en el transcurso de los años 1774-1778, publicó siete fragmentos del mismo. El fragmento séptimo llevaba el título de *Von dem Zewcke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (Acerca de la meta de Jesús y de sus discípulos. Otro framento más del desconocido de Wolffenbüttel), año 1778, 276 páginas.

Hay que distinguir —dice Reimarus— entre la «meta» de Jesús, es decir, la finalidad que Jesús perseguía, y la «meta» de sus discípulos. La meta de Jesús hemos de entenderla por la exclamación que hizo él en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?». Con esta exclamación Jesús declara que ha fracasado en su «meta». Esto quiere decir: Jesús era un mesías judío de tipo político. Había querido instaurar un reino mundano y liberar a los judíos del dominio extranjero. Pero la exclamación lanzada en la cruz demuestra que no había alcanzado su «meta». ¡Algo muy distinto ocurrió con la «meta» de sus discípulos! Se hallaban ante la aniquilación de sus ensueños. ¿Que iban a hacer? No tenían ganas de volver a sus faenas habituales. ¿De qué iban a vivir en adelante? Se las arreglaron para hurtar el cadáver de Jesús, inventaron el mensaje de la resurrección de Jesús y de su segunda venida. Y de este modo reunieron partidarios. Por

consiguiente, los discípulos son los inventores de la imagen de Cristo.

La sensación que se suscitó fue inmensa. Fue unánime la repulsa justificada hacia aquel folletón lleno de odio hacia Jesús. El odio no es buen guía para llegar hasta la verdad histórica. Sin embargo, aquel «profanador» Reimarus había conocido por vez primera, con claridad meridiana, un hecho que hasta entonces había pasado inadvertido. Había visto que el Jesús de la historia y el Cristo de la predicación no son el mismo. La historia y el dogma son dos cosas distintas. Con Reimarus comienza el problema del Jesús histórico. Con razón, Albert Schweitzer a la primera edición de su *Historia sobre la investigación de Jesús* (1906), la llamó *Desde Reimarus a Wrede*.

2. Evidentemente, la exposición que Reimarus hizo del Jesús histórico era estúpida y superficial. Jesús no fue un revolucionario político. Nuestras fuentes atestiguan de manera clara y digna de fe que Jesús reaccionó enérgicamente contra las tendencias zelotas y nacionalistas de su mundo circundante. Ahora bien, ¿no habría acertado Reimarus —al menos, de una manera fundamental— al afirmar que el Jesús histórico es distinto del Cristo que nos describen los evangelios, principalmente el evangelio de Juan? ¿Quién fue Jesús, realmente?

A esta pregunta, trata de responder la investigación sobre la vida de Jesús, llevada a cabo por la época de la Ilustración. Es una investigación realizada por la teología liberal. Y, por cierto, con espíritu de lucha contra los dogmas de la iglesia. Toda esta investigación, que trata de llegar hasta el Jesús histórico, representa en el fondo el intento de liberarse del dogma. La consigna es «¡Volvamos al hombre Jesús!». La personalidad de ese Jesús, su religión, son lo decisivo. ¡Y no el dogma cristológico!

A impulsos de esta consigna surgen una multitud de descripciones de la imagen de Jesús. Hoy día, al leerlas, no podemos menos de sonreír. Esas imágenes de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas, como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela [3].

A Jesús se le moderniza. Estas «vidas de Jesús» son enteramente imágenes de la fantasía. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor redescubre en la personalidad de Jesús el propio ideal. ¿En qué está el fallo? Los escritores, sin darse cuenta conscientemente, están sustituyendo el dogma por la psicología y la fantasía. Pues todas esas vidas de Jesús tienen una cosa en común: con ayuda de la psicología y la fantasía como instrumentos, tratan de dibujar la

3. Cf. J. Leipolt, *Vom Jesusbild der Gegenwart*, Leipzig [2]1952.

personalidad de Jesús. Los padrinos, en tal empeño, no son sólo las fuentes. Sino que la parte principal le corresponde a la imaginación creadora, a una construcción psicológica libre de trabas.

Es trágico que Albert Schweitzer, que en la mencionada obra, con agudeza inexorable va desenmascarando esas creaciones de la fantasía, sucumbiera también él y cometiese el fallo de una construcción psicológica. Así lo hizo cuando, basándose en Mt 10, 23, declaró que la decepción de Jesús porque no llegaba el fin había significado un gran giro en su vida: un giro que le determinó a aceptar el camino del sufrimiento, para forzar de este modo la llegada del reino de Dios.

La llamada «teología positiva» se limitó esencialmente, al principio, a rechazar estos intentos, es decir, se limitó a adoptar una postura apologética. Y lo hizo inteligentemente. Tan sólo en el año 1892 pasa a la ofensiva con un escrito programático de Martin Kähler, que se anticipa a su época, y que se titula: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Cristus* (El llamado Jesús histórico y el Cristo existencialmente histórico y bíblico).

Hay que examinar cuidadosamente el título de esta obra de Kähler, para comprender bien sus intenciones. Kähler distingue, por un lado, entre «Jesús» y «Cristo»; y, por otro, entre *historisch* (histórico) y *geschichtlich* (existencialmente histórico). Por «Jesús» comprende al hombre de Nazaret, tal como lo había descrito y lo seguía describiendo la investigación sobre la vida de Jesús. Y por «Cristo» entiende al salvador proclamado por la iglesia. Por el adjetivo *historisch* (histórico) designa a los meros hechos del pasado. Por *geschichtlich* (existencialmente histórico) entiende él lo que tiene significado permanente.

Pues bien, al llamado «Jesús histórico», tal como había intentado reconstruirlo la investigación en torno a la vida de Jesús, contrapone él el Cristo bíblico y existencialmente histórico, tal como los apóstoles lo predicaron. Y su tesis dice así: nosotros podemos captar únicamente al Cristo bíblico. Y él es el único que tiene importancia permanente para la fe. Tan sólo el Cristo que los evangelios nos describen, y no las supuestas reconstrucciones científicas del mismo, es el que «evoca en nosotros una ineludible impresión de plenísima realidad». Pero, al principio, la voz de Kähler se extinguió en el vacío. Y no surtió pleno efecto hasta nuestros días, al escucharla Rudolf Bultmann.

3. Pues bien, bajo la influencia decisiva de Rudolf Bultmann se ha realizado en los últimos decenios un acontecimiento impresionante de veras. La «teología crítica», que durante ciento cincuenta años se estuvo esforzando por llegar al Jesús histórico, comprende ahora que se ha metido en un problema insoluble. Tiene la valentía de confesarlo abiertamente. Y se pasa, con todo el equipo, al campo enemigo. Dice

un «no» a toda su historia. Da la razón a Kähler. Y declara que todos los esfuerzos por llegar al Jesús histórico son una empresa insoluble e infecunda. Y se retira al inexpugnable alcázar del kerigma, de la predicación (o proclamación) acerca de Cristo.

La renuncia al Jesús histórico y la retirada hacia el baluarte de la predicación que los apóstoles hicieron de Cristo, las fundamenta con dos consideraciones.

a) Hace ver la falta de fuentes. No tenemos apuntes escritos por mano de Jesús (como los tenemos por mano del apóstol Pablo). Sino que a Jesús lo conocemos únicamente a través de los evangelios, que no son biografías, sino testimonios de fe, y que contienen elementos muy secundarios y muy transformados y numerosas leyendas (¡recordemos tan sólo los relatos de los milagros!). Los cuatro evangelios describen a Jesús desde el punto de vista de la convicción de fe que los evangelistas tenían: Marcos nos presenta al oculto Hijo del hombre; Mateo, al secreto rey de Israel; Lucas, al Señor de la naciente iglesia; Juan, al Hijo del hombre que se revela a sí mismo. Con este material no se puede escribir una vida de Jesús. Así lo han demostrado los innumerables intentos fallidos. Tenemos que librarnos del subjetivismo de la llamada «investigación sobre el Jesús histórico». Y hemos de sacar consecuencias radicales del hecho de que a Jesús lo conocemos únicamente en ropaje mítico: debemos aceptar que no podemos remontarnos más allá del kerigma. Si lo intentamos, pisaremos terreno movedizo.

b) Ahora bien, no es que las fuentes nos desamparen por completo. Han pasado ya los tiempos en que un escepticismo, que nada tenía de científico, ponía en duda la existencia misma de Jesús. Lejos de eso, podemos averiguar muchas cosas acerca de él y de su predicación. Pero lo que llegamos a averiguar, cuando —con los recursos de la crítica histórica— analizamos las fuentes, no es nada que tuviese importancia para la fe. Porque este Jesús de Nazaret fue un profeta judío. Es verdad que fue un profeta que, al exigir obediencia radical, consideró plenamente al hombre como pecador y le predicó el perdón divino y «captó en toda su pureza y consecuencia la idea de Dios propia del judaísmo»[4]; es verdad que fue un profeta que tuvo la pretensión de que la actitud que se tomara ante su propia palabra era una actitud que se tomaba ante Dios. Mas, a pesar de todo, Jesús sigue estando dentro del marco del judaísmo. Lo que Jesús predica es una fe judía —la fe del antiguo testamento— en Dios, aunque, eso sí, una fe radicalizada[5].

4. R. Bultmann, *Jesus*, 1926, 143.
5. Id., *Teología del nuevo testamento*, 54.

Jesús, para Bultmann, está dentro de la historia del judaísmo, no del cristianismo. Es verdad que el profeta judío puede tener interés histórico para la teología del nuevo testamento, pero no tiene, ni puede tener, significación alguna para la fe cristiana. Porque —y aquí está lo más extraño de esta tesis— el cristianismo no comienza sino en pascua. El cambio de perspectiva ha sido inmenso. ¿A quién se le ocurriría decir que el Islam no había comenzado sino después de la muerte de Mahoma; y el budismo, después de la muerte de Buda? Ahora bien, si aceptamos el postulado de que el cristianismo no comenzó sino en pascua, con la predicación del Cristo resucitado, entonces es lógico proseguir: puesto que Jesús no fue más que un profeta judío, no pertenece a la esfera del cristianismo. «La predicación de Jesús pertenece —así dice la primera proposición de la teología del nuevo testamento escrita por Bultmann— a los preliminares de la teología del nuevo testamento, pero no es parte integrante de la misma» [6]. En esta afirmación de Bultmann hay que tener muy en cuenta las palabras: «Pertenece *a los* preliminares». Esto quiere decir: la predicación de Jesús es uno de los preliminares, entre muchos otros, de la teología del nuevo testamento. Y tal vez no sea siquiera el preliminar decisivo. Hay otros factores tan importantes como él: las experiencias de pascua que los discípulos tuvieron, la fe del judaísmo en el Mesías, y el mito del mundo pagano circundante: mito que habría proporcionado el ropaje con el que se vistió a Jesús de Nazaret. Por tanto, el ocuparse de Jesús y de su predicación puede ser muy interesante e instructivo para comprender históricamente el origen del cristianismo. Pero no tiene significación para la fe. Por consiguiente, las dos razones que la actual teología crítica da como fundamento para su renuncia al Jesús histórico, son las siguientes: 1) no podemos escribir la vida de Jesús: nos faltan, para ello, las fuentes; y 2) todo lo que podemos captar históricamente, por este camino, es un profeta judío y la predicación de este profeta. Ambas cosas carecen de significación para la fe.

De ahí se sigue que nuestra tarea actual no es perseguir el fantasma del Jesús histórico, sino interpretar el kerigma, es decir, el mensaje del apóstol Pablo acerca del la justificación del pecador. Es verdad que el cristianismo de las comunidades paulinas y joánicas tiene los rasgos característicos de la mescolanza religiosa de la antigüedad tardía, y pertenece como tal al mundo del sincretismo de dicha época [7]. Pero esta dificultad no es insuperable. Desmiticemos el men-

6. *Ibid.*, 40.
7. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, [2]1954.

saje y traduzcámoslo a nuestro lenguaje, verbigracia, con ayuda de la filosofía existencial.

Con toda agudeza ha formulado este pensamiento Gerhard Ebeling, diciendo: la revelación «no es un hecho histórico *(historisch)* [8], sino que acontece como un suceso existencialmente histórico *(geschichtlich)*» [9]. No se le puede encerrar en los años 1-30. Sino que la revelación se realiza siempre que se predica el kerigma. En el acontecimiento de la fe se efectúa la revelación [10].

Revisemos ahora esta posición teológica. Y, en primer lugar, acentuemos con énfasis los elementos positivos. La investigación crítica de nuestros días es, realmente, distinta de la del siglo pasado. Se ha esforzado por captar todo el kerigma y darle validez. Esto es algo enormemente positivo. Y, no obstante, en esta posición teológica veo yo gravísimos peligros. Son los siguientes: estamos a punto de abandonar la proposición de que «el Verbo se hizo carne», y de volatizar la historia de la salvación, y la acción de Dios en el hombre Jesús y en su predicación. Estamos a punto de acercarnos al docetismo, a la idea —no a la realidad— de Cristo. Estamos a punto de sustituir el mensaje de Jesús por la predicación del apóstol Pablo.

2. *La significación central del Jesús histórico*

¿Qué actitud crítica hay que adoptar ante la posición que acabamos de describir?

1. Indudablemente, es muy justo afirmar que hemos despertado ya del sueño de creer que podíamos escribir una biografía de Jesús. Sería funesto desoír la saludable amonestación contra la utilización no-crítica de los evangelios.

a) Y, no obstante, *tenemos que volver* al Jesús histórico y a su predicación. No podemos pasar indiferentes junto a él. Aun prescindiendo de todas las reflexiones teológicas, hay dos circunstancias que nos obligan a investigar el evangelio tal como lo predicó Jesús. En primer lugar, las fuentes mismas nos prohíben limitarnos al kerigma de la iglesia primitiva. Y nos están impulsando sin cesar a plantearnos el problema del Jesús histórico y de su mensaje. Porque cada versículo de los evangelios lo está atestiguando: el origen del cristianismo no es el kerigma (no son las experiencias de pascua que los discípulos

8. *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ibrer Verkündigung als theologisches Problem*, 1954, 59.
9. *Ibid.*, 59 s.
10. *Ibid.*, 63.

tuvieron, sino que el origen del cristianismo es un acontecimiento histórico, a saber, la aparición del hombre Jesús de Nazaret, que fue crucificado por Poncio Pilato, y el mensaje de este Jesús de Nazaret. Estas últimas palabras desearía yo acentuarlas: *y el mensaje de Jesús de Nazaret.* El evangelio que Jesús predicó es anterior al kerigma de la comunidad primitiva. Y por muy inciertos que sean algunos pormenores del transcurso externo de la vida de Jesús, sin embargo su mensaje está muy claro. Es verdad que los relatos acerca de Jesús y su mensaje están al servicio del testimonio de fe dado por la iglesia primitiva. Y es verdad que los evangelios no son biografías en el sentido de la biografía griega (¡esto ya lo hemos aprendido!). Pero en este punto se ha exagerado enormemente. No es que a todo se le hubiera dado color. Pablo escribe antes de la composición de los cuatro evangelios. Y en la iglesia judeocristiana, antes de la redacción de los evangelios, Pablo era el gran teólogo.

Ahora bien, la terminología paulina aparece sólo muy raras veces en los evangelios. A Jesús no lo podemos encajar forzadamente en una anónima comunidad primitiva. Estamos tropezando incesantemente con palabras que señalan clarísimamente una situación existente antes de pascua. Sólo en muy contadas ocasiones palpamos el retoque cristológico. Y, aunque hubiésemos descubierto realmente ese retoque cristológico en todas las cosas, seguiría siendo tarea urgentísima el esforzarnos por llegar hasta el Jesús histórico. Ya que la ausencia de fuentes primarias no debe constituir jamás, en un trabajo histórico, un motivo para desalentarse y renunciar.

b) Pero no sólo las fuentes nos obligan a preguntarnos incesantemente por el Jesús histórico y por su predicación. Sino que, además, el kerigma —la proclamación de Cristo hecha por la iglesia primitiva— nos está remitiendo incesantemente a algo que está por encima de él. Porque el kerigma («Dios estaba en Cristo y reconcilió consigo al mundo») se refiere a un acontecimiento histórico. Dios se reveló en un acontecer en la historia. Precisamente porque la iglesia primitiva está segura de que Dios se reveló en Jesús, no se contenta con el kerigma, sino que lo completa (¡cosa que, funestamente, siempre se pasa por alto!) con la *didajé:* con el relato acerca de los actos de Jesús y de su muerte y resurrección. De manera especialísima, la afirmación central del kerigma: «muerto, según las Escrituras, por nuestros pecados», es la interpretación de un acontecimiento histórico: ese morir fue un morir por nosotros.

Ahora bien, con eso surge el problema de si tal interpretación de la muerte de Jesús en la cruz fue impresa arbitrariamente en los acontecimientos, o si hay alguna circunstancia en los acontecimientos mismos que dé motivo para esta interpretación. Para decirlo con otras

palabras, debemos preguntarnos: ¿hizo Jesús manifestaciones sobre su muerte inminente? ¿y cómo la interpretó? De manera plenamente análoga, se aplica esto mismo a la predicación acerca de la resurrección, la cual está remitiendo hacia algo que está por encima de ella misma. El Cristo resucitado y exaltado, el Cristo que los apóstoles predican y al que la comunidad ora, tiene rasgos —rasgos de fisonomía, rasgos esenciales— que les resultan familiares a los discípulos: son los rasgos fisionómicos y los rasgos esenciales del Señor terreno.

Exactamente lo mismo habría que decir de Pablo y de toda la demás predicación de la iglesia primitiva. Toda esa predicación está remitiendo también hacia algo que está por encima de ella. Pablo lucha contra la «propia justicia» del nomismo judío, contra la seguridad que el hombre piadoso siente en sí mismo, contra el gloriarse en la propia persona; y contrapone a todo ello el mensaje de que somos salvos únicamente por la fe, de que Dios promete la salvación, no al justo sino únicamente al pecador que confía sólo en el perdón divino. Precisamente, éste mismo fue —aunque con otro vocabulario— el mensaje de Jesús. No cabe la menor duda de que no podremos comprender el mensaje de Pablo, si no conocemos la predicación de Jesús.

Consideremos cualquiera de las proclamaciones del kerigma. Y veremos que sus principios se hallan siempre en la predicación de Jesús. La clara conciencia que la iglesia primitiva tuvo de esto, resalta claramente —como dijimos— por el hecho de que esa iglesia completaba el kerigma (predicación o anuncio misionero) con la didajé (la instrucción o enseñanza de la comunidad): instrucción cuyo sedimento tenemos en los evangelios. ¡Jamás hubo en la iglesia primitiva un *kerigma* que no fuera seguido de *didajé*!

Por consiguiente, la primera consecuencia es que *tenemos que recorrer incesantemente* este camino hacia el Jesús histórico y hacia su predicación. Las fuentes lo exigen. Y el kerigma, que está remitiendo sin cesar a algo que está por encima de sí, lo exige también. Expresándolo teológicamente, diremos: la encarnación incluye en sí el que la historia de Jesús no sólo esté abierta a la investigación histórica, a la crítica e indagación histórica, sino que además exige todo eso. Tenemos que saber quién fue el Jesús histórico y cuál fue su predicación. No podemos eliminar el escándalo de la encarnación, del hecho de que el Verbo se hiciera carne. Y cuando nos objetan que desconocemos la esencia de la fe, si unos conocimientos históricos se convierten en objeto de la fe, ya que la fe quedaría entonces a merced de la investigación, que es tan problemática, tan subjetiva y tan hipotética, entonces nosotros no podríamos menos de responder: Dios se ha puesto también a merced, Dios se ha entregado. La encarnación es la

entrega que Dios hizo de sí mismo. Y a esa entrega nosotros no tenemos más que pronunciar un «sí» de aceptación.

En efecto, la novísima evolución de la teología está superando precisamente en este punto a la teología kerigmática de Bultmann. Se ha comprendido actualmente que hay que tomar en serio el problema acerca del Jesús histórico. Y así, hoy día, la situación en la moderna investigación neotestamentaria no es tan uniforme como a primera vista podría parecer.

2. Hemos de recorrer el camino hacia el Jesús histórico y hacia su mensaje, sin que nos importe adónde nos lleve a parar. Ahora bien —y esto es lo segundo— *podemos* atrevernos a recorrer confiadamente ese camino, sin tener miedo de que nos vayamos a meter en una empresa peligrosa y sin salida. Ahora bien, ¿no correremos el riesgo de desembocar otra vez en una vida de Jesús subjetiva y modernista; y de que también nosotros, como todo el siglo XIX, sin darnos cuenta y sin quererlo, proyectemos nuestra propia teología sobre Jesús de Nazaret?

A esto hay que contestar: es verdad que el historiador no conseguirá jamás descartar plenamente su «yo» de las propias investigaciones. Esta fuente de errores no la podremos eliminar nunca por completo. Sin embargo, ello no es motivo para desalentarnos. Porque ahora nos hallamos en una situación completamente distinta a la del siglo pasado. De hecho, estamos mejor pertrechados. Nos hemos hecho más modestos, porque las faltas y errores cometidos en la investigación acerca de la vida de Jesús nos ponen en guardia contra el afán de querer saber más de lo que podemos saber. Y esto es ya infinitamente valioso. Pero lo decisivo es que hoy día poseemos —para utilizar una metáfora— muros de protección que nos impiden una modernización arbitraria de Jesús, es decir, que nos defienden a nosotros contra nosotros mismos.

Aquí me contentaré con hacer algunas indicaciones. Y, de manera brevísima, señalaré cinco hechos:

a) La investigación crítica del siglo pasado ha levantado el primer muro de defensa con su crítica literaria: obra digna de admiración y que se ha llevado a cabo con métodos cada vez más exquisitos. Esta crítica nos enseñó a distinguir entre diversas fuentes, o —más exactamente (porque cada vez somos más escépticos en cuanto a la hipótesis de fuentes escritas)— entre diversas corrientes de tradición: la tradición de Marcos, la tradición de los *logia*, las tradiciones especiales de Lucas, Mateo y también de Juan. Con esta comprobación, la crítica literaria nos permitió remontarnos hasta el estadio de la tradición oral que precedió a nuestros evangelios. Nos enseñó, además, a tener en cuenta la técnica de composición usada por los

evangelistas, y con ello nos proporcionó un auxiliar magnífico para ir siguiendo el curso de la tradición hasta remontarnos a su estadio preliterario.

b) Un paso más, en esta búsqueda de los orígenes, nos lo hizo dar la «historia de las formas» *(Formgeschichte)*. La historia de las formas ha intentado averiguar las leyes con que se fueron elaborando los materiales. Y, con esto, desde un punto de vista enteramente distinto, nos ha permitido penetrar en los orígenes y desarrollo de la tradición. Muy pocos saben y muy pocos tienen en cuenta que la importancia esencial de la historia de las formas consiste en ayudarnos a descubrir un estrato helenístico que se ha sedimentado sobre otra tradición palestina más antigua.

c) Otro paso más en este camino de retorno hacia Jesús, nos permitió darlo el estudio de la historia de la época. Este estudio histórico nos ha revelado el mundo en que Jesús vivió, las ideas religiosas de aquella época, las costumbres de Palestina en tiempo de Jesús. Y lo mismo digamos del estudio de la literatura rabínica y de la apocalíptica del judaísmo tardío. Tuve la dicha de vivir en Palestina durante varios años. Y puedo atestiguar por propia experiencia la gran cantidad de luz que, por este medio, cae sobre los evangelios. La importancia de la investigación de la Palestina antigua y moderna no consistió, ni mucho menos, primordialmente en hacernos ver cómo Jesús encajaba en su época. Sino que su significación principal fue otra: hemos descubierto de modo totalmente nuevo la viva oposición de Jesús a la piedad de su época. En esto radica también la importancia princial de los nuevos textos descubiertos en las cercanías del mar Muerto. El esenismo que llegamos a conocer a través de dichos textos, nos permite entrever —por las cosas que dice de sí mismo— hasta qué punto todo el judaísmo tardío estuvo henchido del ansia de restaurar, en su estado puro, la congregación de Dios. Ahora sabemos ya con más claridad que antes el sentido que tuvo el que Jesús se opusiera con un «¡no!» tan radical a todos estos intentos [11].

d) La investigación del mundo ambiental en que vivió Jesús, condujo necesariamente a preocuparse de conocer bien su lengua materna. Tan sólo hace poco más de setenta años, logró Dalman ofrecer la prueba —según creo yo— definitiva de que Jesús había hablado arameo-galileo. Y comenzaron entonces los esfuerzos por conocer ese dialecto. Todavía nos faltan ediciones críticas de textos. Todavía no tenemos un vocabulario del arameo-galileo. Pero los trabajos que se han realizado hasta ahora han demostrado lo fructífero que es este penoso trabajo filológico de filigrana. Recordemos tan

11. Cf. *Infra, Originalidad del mensaje del nuevo testamento*, 319.

sólo cómo, en muchos casos, una misma palabra de Jesús se transmite al griego por medio de distintos vocablos. En la mayoría de los casos se trata de variantes de traducción, que constituyen un auxiliar fidedigno para la reconstrucción del texto aramaico que sirve de base a las diversas redacciones. Por ejemplo, el padrenuestro (que muestra varias divergencias en el texto griego de Mateo y en el de Lucas), se puede por este medio retraducir con gran probabilidad al lenguaje de Jesús. La persona que ha tenido que ocuparse alguna vez de traducciones, sabe perfectamente que las traducciones no sustituyen nunca al original. Y nos damos cuenta de la importancia que tiene el que, con gran probabilidad, podamos llegar a través de la traducción griega hasta el texto aramaico primitivo. En relación con esto, tiene especial importancia el hecho de que, con esta labor, han quedado al descubierto algunas peculiaridades que no tienen correspondiente alguno en la historia contemporánea. La invocación divina *Abba* no tiene paralelos en toda la literatura devocional del judaísmo tardío. Asimismo, no tiene análogo alguno en la historia contemporánea el hecho de que las propias palabras comiencen con «amén». Ahora bien, estas dos características de la *ipsissima vox Iesu* contienen *in nuce* —como muy bien se podría afirmar— la predicación de Jesús y la conciencia que él tenía de su misión.

e) Tuvo especial importancia, como muro de protección contra una modernización de Jesús elaborada con recursos psicológicos, el redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje de Jesús. Volvemos a repetir que, en este punto, no sólo aprendimos lo intensamente imbuido que estaba Jesús de las ideas de la apocalíptica contemporánea y lo mucho que utilizaba su lenguaje, sino que la importancia decisiva de este descubrimiento fue otra: vimos cómo toda la predicación de Jesús estaba sustentada por el conocimiento de la futura intervención de Dios en la historia, el conocimiento de la crisis que se avecinaba, el juicio venidero de Dios, y la importancia que tenía el que, dentro de ese marco, anunciase él la irrupción presente del reinado de Dios. Se ha visto que Jesús no era el rabbí judío, el maestro de sabiduría o el profeta. Sino que su mensaje acerca de Dios (que hacía ya partícipes de la salvación a los menospreciados, a los maltratados, a los desesperanzados) contradecía a toda la religiosidad de su época; más aún, significaba el final del judaísmo.

Albert Schweitzer, en el epílogo de su obra: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de la investigación acerca de la vida de Jesús), ha sintetizado con una imagen intuitiva el resultado de toda esa investigación en torno a la vida de Jesús:

Ha sido curioso el resultado de la investigación acerca de la vida de Jesús. Esta investigación salió de casa para hallar al Jesús histórico. Y pensaba que lo podía encontrar tal como es, como maestro y salvador, y lo podría situar en nuestra época. Rompió los lazos que, desde hacía siglos, sujetaban a Jesús a las paredes rocosas de la doctrina de la iglesia. Y saltó de júbilo al ver que esa figura volvía a cobrar vida y movimiento, y que venía andando a nuestro encuentro. Pero Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y regresó a la suya [12].

Esta fue, en efecto, la curiosa experiencia que tuvo que vivir la investigación en torno a la vida de Jesús, surgida en el año 1778. Jesús, por medio de esta investigación, se libró de sus ataduras. Se convirtió en figura viva. Entró en el presente. Y se convirtió en persona de nuestra época. Pero no se detuvo en ella, sino que pasó de largo por nuestra época. Y regresó a la suya. Demostró que no era un hombre de nuestros días, sino que era el profeta de Nazaret, que hablaba el lenguaje de los profetas del antiguo testamento, y que predicaba al Dios de la antigua alianza. Ahora bien, nosotros debemos continuar esta imagen trazada por Schweitzer. Jesús no se detuvo tampoco en su época, sino que se salió de ella. No se quedó como el rabbí de Nazaret, como el profeta del judaísmo tardío, sino que marchó a la lejanía. Entró en el crepúsculo de la mañana de pascua. Y se convirtió, como dice Schweitzer en la frase final de su libro, en el desconocido e innominado que dice aquellas palabras: «Tú, ¡sígueme!» [13].

3. Si recorremos ahora el camino descrito entre aquellos cinco muros de protección que nos prohíben modernizar a Jesús y contemplarlo a nuestra imagen, entonces el resultado es que tropezamos con una singularísima pretensión de majestad, que rompía las barreras del antiguo testamento y del judaísmo. En la predicación de Jesús hallamos por doquier esta suprema pretensión, es decir, hallamos la misma pretensión o invitación a creer que hallamos también en el kerigma: su misma exigencia de fe. Vamos a expresar aquí lo más sencillo de todo, lo más evidente, porque ha dejado ya de ser evidente. A saber: todas y cada una de las fuentes nos están atestiguando, todos y cada uno de los versículos de nuestros evangelios nos están remachando: aquí ha sucedido algo, algo único, algo que no había acontecido jamás. Tenemos montones de paralelos y analogías en la historia de las religiones. La monumental obra de Billerbeck es insuperable, y lo seguirá siendo durante mucho tiempo. Sin embargo, cuantas más analogías amontonamos, tanto más claramente resalta: el mensaje de Jesús carece de analogía. No hay paralelos con este mensaje de Jesús de que Dios quiere ocuparse de los pecadores, no de los justos; y que,

12. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, 631-632.
13. *Ibid.*, 642.

desde ahora, les da ya participación en su reinado. No hay paralelos con este Jesús que se sienta a la mesa con publicanos y pecadores. No hay paralelos con la autoridad con que Jesús se atreve a dirigirse a Dios con la invocación de *Abba*. El que reconozca únicamente el hecho (y no sé cómo alguien podría negarlo) de que la palabra «*abba*» es *ipsissima vox Iesu*, ese tal, si entiende bien la palabra y no la desvirtúa, se encuentra ante la pretensión que Jesús tenía de su propia majestad. El que lea la parábola del hijo pródigo, que pertenece a la roca primitiva de la tradición, y observe que, con esta parábola, en la que se describe la incomprensible bondad perdonadora de Dios, Jesús justifica su acción de sentarse a comer con publicanos y pecadores, volverá a encontrarse con la pretensión que Jesús tenía de obrar como representante y plenipotenciario de Dios [14].

Así podríamos ir enhebrando ejemplo tras ejemplo. Y el resultado sería siempre el mismo: si con toda disciplina y conciencia utilizamos los recursos críticos que tenemos a nuestra disposición, estaremos tropezando siempre —en nuestro esfuerzo por llegar al Jesús histórico— con un resultado supremo: nos veremos situados ante Dios mismo. Esto es lo singularísimo que las fuentes nos atestiguan: ha surgido un hombre; y los que escuchaban su mensaje, estaban seguros de escuchar la voz de Dios. No es que se descorra la venda de nuestra fe, o se aligere su esfuerzo, cuando la exégesis nos hace ver que, detrás de cada palabra de Jesús y detrás de cada una de sus acciones, se halla una pretensión de majestad (¿cómo se iba a descorrer la venda de nuestra fe?). Sino que lo que ocurre es que, por medio de las palabras y acciones de Jesús, nos vemos situados ineludiblemente, y a cada paso, ante la cuestión de la fe. Cuando trabajamos con una orientación histórica en los evangelios, tenemos que adoptar una postura ante la pretensión de Jesús acerca de su propia majestad.

Esta pretensión de majestad es el comienzo del cristianismo. Y, por eso, el esfuerzo por llegar al Jesús histórico y a su mensaje no es una tarea marginal de la investigación neotestamentaria, no es entregarse al estudio de un problema histórico particular, y que fuese un problema de tantos. Sino que es *la tarea central* de la investigación acerca del nuevo testamento.

14. E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus:* ZThKirche 53 (1956) 219.

3. *La buena nueva de Jesús y la predicación de la iglesia primitiva*

Con eso nos hallamos ahora ante una suprema cuestión. Si es verdad que la buena nueva de Jesús es —de palabra y de hecho— el comienzo del cristianismo, entonces surge una pregunta: ¿qué relación mutua hay entre la buena nueva de Jesús y el testimonio de fe de la iglesia primitiva, entre la predicación anterior a la pascua y la predicación posterior a ella, entre el evangelio y el kerigma? A esto vamos a responder dos cosas:

1. La buena nueva acerca de Jesús y el testimonio de fe de la iglesia primitiva están indisolublemente unidos. No podemos aislar ninguna de esas dos magnitudes. Pues el evangelio de Jesús se convierte en historia muerta, sin el testimonio de fe de la iglesia (la cual está transmitiendo sin cesar ese evangelio, y lo está confesando y atestiguando siempre de nuevo). Sin Jesús y su evangelio, la iglesia no predica más que una idea, un teorema. El que aisla la predicación de Jesús termina en el ebionitismo. El que aísla el kerigma de la iglesia primitiva, termina en el docetismo.

2. Aunque es cierto que ambas cosas están indisolublemente unidas —el evangelio de Jesús y el testimonio de fe de la iglesia primitiva—, y aunque ninguna de esas dos magnitudes puede aislarse la una de la otra, sin embargo, las dos (¡y esta idea tiene importancia decisiva!) no están en el mismo plano. No debemos situar en el mismo nivel el evangelio de Jesús y el kerigma de la iglesia primitiva. Sino que la relación que hay entre el uno y el otro es la de un llamamiento y una respuesta. La vida, actuación y muerte de Jesús, la palabra de autoridad de aquel que podía exclamar *Abba*, de aquel que con la autoridad de Dios llamaba a los pecadores a su mesa, y que como siervo de Dios subió a la cruz: es el llamamiento de Dios. El testimonio de fe de la iglesia primitiva, el coro —suscitado por el Espíritu— de las mil lenguas: es la respuesta al llamamiento de Dios. La iglesia antigua se complacía en expresar esta relación por medio de las representaciones pictóricas de la liturgia cósmica, representaciones que, en el centro, nos muestran —en proporciones gigantescas— al Crucificado; y hacia su derecha e izquierda fluye, tanto en el cielo como en tierra, una multitud incontable de personas. Jesús de Nazaret —como quieren expresar esas representaciones— es el llamamiento de Dios. La confesión de fe en él, es la respuesta. Esta respuesta va en dos direcciones: es una adoración y alabanza de Dios. Y es también un testimonio ante el mundo. La respuesta es obra del Espíritu de Dios.

Pero no es igual que el llamamiento. Lo decisivo es el llamamiento, no la respuesta. El multiforme testimonio de fe de la comunidad primitiva, el testimonio de Pablo, el testimonio de Juan, el testimonio de la Carta a los hebreos, deben medirse por la norma de la predicación de Jesús.

En nuestra protesta contra la nivelación entre evangelio y kerigma, pretendemos salvar el concepto de revelación. Según el testimonio del nuevo testamento, el Verbo hecho carne es la revelación de Dios. Y solamente él. En cambio, la predicación de la iglesia primitiva es el testimonio —obrado por el Espíritu— *acerca* de la revelación. La predicación de la iglesia no es, en sí misma, revelación. La revelación —y permítasenos el atrevimiento— no se realiza los domingos, en la hora del culto. El Gólgota no está en todas partes. Sino que Gólgota no hay más que *uno*. Y está a las puertas de Jerusalén [15]. La doctrina de la *revelatio continua* es una herejía gnóstica. No. La predicación de la iglesia, desde un principio, no es —ella misma— revelación, sino que conduce a la revelación. Desde luego, así entendió Pablo la tarea del kerigma, cuando resume el contenido de su predicación misionera en Galacia, diciendo a los gálatas que él predica a Jesús crucificado (Gál 3, 1; cf 1 Cor 2, 2).

Insistiremos una vez más: la predicación de la iglesia, según el testimonio del nuevo testamento, no es revelación, sino que conduce a la revelación. Jesús es el Señor. El Señor está por encima del mensajero. Para la fe no hay autoridad más que la del Kyrios. Por eso, el Jesús histórico no es *un* preliminar entre muchos otros para el kerigma, sino que es el *único* preliminar del kerigma: tan cierto como que el llamamiento es el preliminar para el testimonio acerca de la revelación. Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación. Nadie más y nada más.

15. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, 1958, 34.

13

EL PADRENUESTRO EN LA EXEGESIS ACTUAL [1]

1. *El padrenuestro en la iglesia primitiva*

Durante los tiempos de pasión y pascua del año 350, un presbítero de Jerusalén llamado Cirilo, que un año más tarde había de ser consagrado obispo, daba en la iglesia del Santo Sepulcro sus famosas *Veinticuatro catequesis*.

Estas catequesis de Cirilo de Jerusalén, conservadas gracias a las notas estenográficas de un oyente, se dividían en dos grupos. Las pertenecientes al primero preparaban a los catecúmenos para el bautismo que habían de recibir en la noche de pascua; la explicación del símbolo de la fe era el punto central de estas catequesis prebautismales.

Las cinco restantes se les daban en cambio una vez bautizados y durante la semana pascual. Eran pues posbautismales, y servían para instruir a los neófitos sobre los sacramentos que habían recibido. Por esta razón se denominaban *mistagógicas;* es decir, catequesis que introducían en los misterios de la fe cristiana. En la última de ellas, Cirilo explicaba a sus oyentes la liturgia de la eucaristía y en especial las oraciones correspondientes.

Entre ellas figuraba el padrenuestro.

Esta catequesis vigésimocuarta de Cirilo de Jerusalén, última de la serie, es el documento más antiguo de que disponemos para demostrar el uso litúrgico regular del padrenuestro en los divinos servicios.

¿Cuándo se rezaba? Fijémonos bien: inmediatamente antes de la comunión. Y como elemento de la liturgia eucarística, el padrenuestro pertenecía a esa parte del servicio divino en la cual sólo los ya bautizados podían participar: la denominada *missa fidelium*.

Esto que acabamos de afirmar a propósito de Jerusalén vale para toda la iglesia primitiva. En todas partes el padrenuestro constituía un

1. Publicado en castellano en *Palabras de Jesús*, Madrid 1968.

elemento integrante de la solemnidad eucarística; y siempre figuró, junto con el credo, entre los textos que se enseñaban a los catecúmenos; bien antes del bautismo, bien (como en el caso de Cirilo) durante los días inmediatamente posteriores a la recepción de este sacramento.

El padrenuestro se enseñaba petición por petición y luego una plática resumía el conjunto. Los catecúmenos o los neófitos, según el caso, aprendían así de memoria su fórmula, que luego debían repetir a coro por vez primera en su primer servicio eucarístico consecutivo al bautismo. El rezo del padrenuestro era, como hemos visto, un privilegio reservado a los miembros bautizados de la iglesia. Por este motivo se le denominó «la oración de los fieles».

Pero remontémonos más atrás.

A primera vista parece que el cuadro es diferente si nos volvemos hacia la *Didajé* o doctrina de los apóstoles, la ordenanza eclesiástica más antigua, cuyo núcleo ha sido fechado por su comentarista más reciente[2] entre los años 50 y 70 después de Cristo. Quizá esta datación sea algo optimista, pero en cualquier caso se remonta al siglo primero.

La *Didajé* cita (8, 2) literalmente el padrenuestro, introducido por la fórmula: «No habéis de rezar como los hipócritas, sino como el Señor mandó en su evangelio que lo hicierais». La conclusión está formada por una doxología de dos miembros: «Porque tuyo es el poder y la gloria por toda la eternidad». A continuación (8, 3) viene la instrucción: «Habéis de rezar así tres veces cada día».

Aquí —época primitiva— se prescribe pues el uso regular del padrenuestro, al parecer sin conexión con los sacramentos. Sin embargo, esta impresión es errónea, y el error resulta claro fijándonos en el lugar de la *Didajé* donde viene el padrenuestro[3].

La *Didajé* comienza (capítulos 1-6) con la doctrina sobre los dos caminos: el que conduce a la vida y el que lleva a la muerte. Evidentemente, esta doctrina pertenecía a la instrucción que se daba a los catecúmenos. El capítulo 7 trata sobre el bautismo; y después de eso es cuando vienen las secciones importantes para los neófitos: ayuno y oración (que incluye el padrenuestro), en el capítulo 8; el banquete del Señor, en los capítulos 9-10; y la organización de la iglesia y su disciplina correspondiente, en los capítulos 11-15.

Lo que ahora nos interesa para nuestras consideraciones es que el padrenuestro y el banquete del Señor siguen al bautismo.

Con esto queda comprobado lo que afirmábamos al principio: en la iglesia primitiva, el padrenuestro —y ahora podemos añadir, ya

2. J.-P. Audet, *La Didaché. Instructions de apôtres*, Paris 1958, 219.

3. A. Seeberg, *Die vierte Bitte des Vaterunsers*, Rostock 1914, 13 s; T. W. Manson, *The lord's prayer*, 101 s.

desde el siglo primero— estaba reservado a aquellos que eran plenamente miembros suyos.

Parémonos ahora ante un hecho importante: hoy estamos acostumbrados a considerar el padrenuestro como propiedad común a todos y nos parece natural que así sea; sin embargo, la situación era muy distinta en la iglesia de los primeros tiempos. Por aquel entonces el padrenuestro era uno de los más sagrados tesoros de la iglesia y estaba reservado a los que eran plenamente miembros de ella: no era cosa que pudiera dejarse a los de fuera. Rezar la oración del Señor constituía un privilegio.

Las fórmulas introductorias procedentes de la antigüedad que hoy encontramos, tanto en las liturgias orientales como en las occidentales, nos indican clarísimamente el gran respeto y reverencia con que se rodeó el rezo de esta oración.

En la denominada liturgia de Crisóstomo (oriental) —forma usada todavía hoy entre los griegos y los ortodoxos rusos— el sacerdote reza durante el servicio eucarístico como introducción al padrenuestro lo siguiente: «Dígnate, oh Señor, concedernos que gozosos y sin temeridad nos atrevamos a invocarte a ti, Dios celestial, como a Padre, y que digamos: Padre nuestro...». Algo análogo ocurre en occidente en la misa romana: «Nos atrevemos a decir *(audemus dicere)*: Padre nuestro...».

Este temeroso respeto reverencial hacia el padrenuestro constituye un patrimonio de la antigua iglesia, que por desgracia hemos dejado que se pierda en gran parte.

Una pérdida que nos debería inquietar. Por eso queremos plantearnos la pregunta de si aún podemos averiguar por qué la iglesia de aquella época rodeó al padrenuestro de una veneración tan grande como para usar la fórmula: «Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...». Quizá podamos barruntar algo de las razones para tanta reverencia, si tratamos de indagar lo mejor posible el sentido que el propio Jesús dio a las palabras del padrenuestro, con la ayuda de los resultados que la más moderna investigación neotestamentaria pone hoy al alcance de nuestra mano.

2. *El texto más antiguo*

Por lo pronto hemos de aclarar un problema previo. Y es éste: cuál es el texto más antiguo de la oración del Señor.

Esta oración nos ha sido transmitida por el nuevo testamento en dos lugares: el sermón de la montaña, de Mateo (Mt 6, 9-13); y el capítulo 11 de Lucas (Lc 11, 2-4).

En las ediciones más antiguas de la Biblia de Lutero, ambas redacciones coinciden, salvo pequeñas diferencias y la falta de la doxología en Lucas. Pero su nueva edición revisada, la Biblia de Zürich y la nueva traducción inglesa de la Biblia, traen para Lc 11, 2-4 una redacción más breve que la correspondiente de Mateo.

Es cosa sabida que desde hace 120 años las investigaciones sobre los textos primitivos del nuevo testamento han recibido un poderoso impulso, primero en Alemania, en Inglaterra después, y por fin en Estados Unidos.

La ocasión la ofrecieron los descubrimientos de numerosos manuscritos neotestamentarios, a veces antiquísimos: en 1963, la cifra, sólo en manuscritos griegos del nuevo testamento, ascendía a 4.903.

Agrupándolos y comparándolos se consiguió reconstruir un texto más antiguo que el que tuvo Lutero a su disposición: él utilizó la forma textual fijada hacia fines del siglo IV en la iglesia bizantina; mientras que hoy conocemos un texto de hacia el siglo II. Podemos decir sin miedo a exagerar que este capítulo de la investigación está concluido en lo esencial y que actualmente hemos recuperado el mejor texto posible del nuevo testamento.

Por lo que al padrenuestro se refiere, el resultado fue el siguiente. Cuando se escribieron los evangelios de Mateo y Lucas —es decir, hacia los años 75-85 d. C.—, el padrenuestro había sido transmitido en dos redacciones concordantes en lo esencial, pero diferentes en que una de ellas (Mt 6, 9-13; y con variantes accidentales, también en la *Didajé* 8, 2) era más larga que la otra (Lc 11, 2-4).

La redacción de Mateo coincide con el texto de las siete peticiones, que hoy nos es familiar a todos (sólo falta la doxología). En cambio, la de Lucas presenta solamente cinco peticiones, según los manuscritos más antiguos. Dice así: Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Nuestro pan para mañana dánoslo cada día. Y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe. Y no nos dejes caer en la tentación.

De todo lo expuesto se deducen dos problemas: 1) ¿Cuál es la causa de que el padrenuestro, hacia el año 75 d. C., estuviese transmitido y se rezase en dos redacciones diferentes? 2) ¿Cuál de las dos debe ser considerada la original?

a) *Las dos redacciones*

La respuesta a esta primera pregunta de cómo puede explicarse que el padrenuestro haya circulado en dos redacciones, resulta de considerar el contexto en el que aquél aparece según Mateo y según Lucas.

En ambos evangelistas el padrenuestro está vinculado a palabras de Jesús que tratan sobre el tema de la oración.

En el capítulo 6, v. 1 al 18 de Mateo, leemos como una puntualización explicativa respecto a las prácticas piadosas de los círculos laicales fariseos. El Señor les censura que den limosna (Mt 6, 2-4), recen (Mt 6, 5-6) y ayunen (Mt 6, 16-18) a la vista de todo el mundo, para satisfacer y servir su vanidad y su ansia de honras. Jesús, al contrario, pide a sus discípulos que den limosna, recen y ayunen ocultamente, de modo que sólo Dios los vea. La construcción de las tres perícopas es simétrica: cada una con dos frases comenzadas por el adverbio «cuando», que confrontan la buena y la mala manera de proceder.

Empero la segunda perícopa, que es la que trata precisamente sobre la oración (Mt 6, 5-6), viene ampliada por tres sentencias más de Jesús sobre esta materia; y resulta el siguiente contexto:

a) La base constituida por la amonestación de Jesús a que los discípulos no actúen como los fariseos, que se las arreglan para hallarse en medio del mercado y su gentío cuando las trompetas anuncian desde el templo la hora de la oración; y así, sorprendidos en apariencia, no tienen más remedio que rezar entre los apretujones de la muchedumbre. No, los discípulos de Cristo deberán rezar a puerta cerrada, aunque sea en un lugar tan profano como la despensa («cuartito») (Mt 6, 5-6).

b) A ésta se anuda la otra amonestación de Jesús que exhorta a evitar la palabrería de los paganos. Los discípulos son hijos del Padre celestial y, por tanto, no necesitan hacer abundar las palabras (Mt 6, 7-8).

c) Y sigue el padrenuestro como ejemplo de oración concisa (Mt 6, 9-13); de hecho, esta nota la distingue de la mayoría de las oraciones del judaísmo tardío.

d) Al final, de manera destacada y relacionándose con la petición de perdón, viene una sentencia de Jesús a propósito de la disposición para orar rectamente: sólo quien esté dispuesto a perdonar tiene derecho a suplicar a Dios que le perdone (Mt 6, 14-15).

Así pues, en Mateo 6, 5-15, tenemos ante nosotros un catecismo de la oración compuesto por sentencias de Jesús, que hubo de ser utilizado en la instrucción de los neófitos.

También en Lucas el padrenuestro viene inserto en una similar catequesis de la oración (Lc 11, 1-13). Por tanto, podemos conjeturar cuán importante debía de ser para la iglesia primitiva formar a sus miembros en la recta oración. Sin embargo, volviendo al tema concreto que ahora nos ocupa, en Lucas este catecismo oracional es de estilo totalmente diferente al de Mateo. Se divide también en cuatro partes:

a) En primer plano aparece la figura del Señor rezando, como modelo del orar cristiano; y la petición de los discípulos: «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11, 1). Jesús satisface este ruego con el padrenuestro (Lc 11, 2-4).

b) Sigue la parábola del amigo importuno, que vista en el actual contexto constituye una exhortación a perseverar en la oración, aun cuando ésta no sea atendida inmediatamente (Lc 11, 5-8).

c) Viene después la misma exhortación, pero en imperativo: «Pedid y se os dará» (Lc 11, 9-10).

d) Y a modo de conclusión, la comparación con el padre que da cosas buenas a sus hijos (Lc 11, 11-13).

La diferencia entre ambas introducciones a la oración estriba en ir dirigidas a públicos totalmente distintos. La catequesis de la oración en Mateo habla a hombres que desde su niñez han aprendido a rezar; el peligro para su rezo está en la rutina. En cambio, la catequesis de la oración según Lucas habla a hombres que ante todo tienen que aprender a orar y necesitan ser animados a ello.

No hay duda: Mateo nos transmite una instrucción sobre la materia, destinada a cristianos de origen judío; Lucas, por su parte, expone una catequesis para cristianos procedentes de la gentilidad.

Por tanto, hacia el año 75 d. C., el padrenuestro era un ingrediente básico de la instrucción oracional en toda la iglesia; tanto en la judeocristiana como en la constituida por paganos convertidos. Unos y otros, por muy distinta que fuese su situación original, concordaban en una cosa: era un mismo Cristo el que les había enseñado a rezar a nuestro Padre.

¿Cómo se explica, pues —ese era nuestro problema—, que sean diferentes las redacciones del padrenuestro según Lucas o según Mateo? Las variantes no pueden imputarse a la propia voluntad de los evangelistas: ningún autor se hubiera atrevido a modificar arbitrariamente la oración del Señor. Se explican por la distinta situación ambiental. Ante nosotros tenemos los textos oracionales de dos iglesias. Cada evangelista nos transmite el texto del padrenuestro tal como se rezaba en su tiempo y en su iglesia.

b) *La redacción original*

Podemos ahora responder a la segunda cuestión: ¿cuál de las dos redacciones debe valer como original?

Comparémoslas. La diferencia que primero nos llamará la atención es que el texto de Lucas es más breve que el de Mateo. En tres puntos. Por lo pronto, la invocación de Lucas es cortísima: «Padre»; o

mejor: «Padre bienamado» (Lc 11, 2b; cf. Mt 6, 9b). Después, que Mateo añade una tercera a las dos demandas en forma de deseo: «Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 10b). Por último, en Mateo la última petición «no nos dejes caer en la tentación» (Mt 6, 13a) está prolongada mediante una antítesis: «mas líbranos del malo» (Mt 6, 13b).

Sin embargo, no hemos formulado todavía el dato más decisivo de los que resultan al comparar ambas redacciones. A saber: la forma breve de Lucas está contenida totalmente en la más larga de Mateo.

Según todo lo que sabemos sobre las leyes que rigen en materia de transmisión de textos litúrgicos, cuando se presenta un caso como éste donde la redacción más breve se halla íntegramente contenida en la más amplia, debe considerarse la corta como redacción original. ¿Quién será el osado que se atreva a tachar dos peticiones del padrenuestro que perteneciesen al primitivo elenco transmitido? Hay en cambio múltiples pruebas documentales de lo contrario; es decir, retoques, ampliaciones y enriquecimientos realizados sobre textos litúrgicos en los primeros tiempos, antes de que su formulación quedase fijada.

Varias observaciones confirman la conclusión de que el texto según Mateo representa una ampliación o desarrollo.

En primer lugar, las tres adiciones hechas por este evangelista se encuentran, respectivamente, en los finales: al final de la invocación; al final de las demandas en forma de deseo; y al final de las demandas en forma de petición. Y esto concuerda exactamente con lo que observábamos a propósito del crecimiento de textos litúrgicos: gustan de conclusiones sonoras.

Además merece recalcarse que la arquitectura estilística de Mateo está estructurada con robustez mayor: a las tres peticiones (la sexta y séptima han sido apreciadas como una sola) corresponden según este evangelista tres deseos. Y la tercera petición (cuya brevedad es en Lucas casi abrupta) se encuentra en Mateo asimilada, tanto en longitud como en estructura, a las dos primeras. Este esfuerzo por establecer la armonía de los miembros *(parallelismus membrorum)*, es una nota distintiva de la tradición litúrgica; puede observarse especialmente destacada al comparar las diversas redacciones de la narración que refiere la institución de la eucaristía.

Por último, el retorno en las oraciones de los primeros cristianos a la invocación breve «Padre bienamado» *(Abba)* —como podemos ver en Rom 8, 15 y Gál 4, 6— habla también en favor de la primacía en el tiempo de la redacción de Lucas. Mateo pone una invocación sonora «Padre nuestro, que estás en los cielos», conforme a los usos de la piedad judeo-palestiniana.

Por tanto: hemos de ver en el contenido común —esto es, en la redacción de Lucas— el texto más antiguo. La iglesia formada por cristianos procedentes de la gentilidad nos lo ha conservado; mientras que la constituida por cristianos procedentes del judaísmo —mundo mucho más rico en tesoros cultuales y en múltiples prácticas litúrgicas de la oración— modificó la forma del padrenuestro. El texto transmitido por Mateo estaba más ricamente adornado; y por eso prevaleció muy pronto en toda la iglesia; ya vimos que es también el texto ofrecido por la *Didajé*.

Verdad es que habremos de ser cautos en considerar resuelto el problema. La posibilidad de que el mismo Jesús hubiese dado el padrenuestro a sus discípulos en diferentes ocasiones y con versiones distintas —una más larga y otra más corta— no puede ser excluida *a priori*.

Pero pese a todo lo dicho hasta ahora, la cuestión sobre el texto original del padrenuestro no ha quedado completamente contestada.

Nos hemos fijado sólo en la distinta longitud de ambas redacciones. Pero es que además éstas acusan también en el contenido literal común algunas diferencias; desde luego, no muy importantes. Concretamente, en la segunda parte, que es la de las peticiones. Ocupémonos de ellas brevemente.

Dice Mateo (6, 11): «Nuestro pan para mañana dánoslo hoy». El acento gravita totalmente, como veremos, sobre la contraposición *mañana-hoy*. Lucas, en cambio (11, 3), escribe: «Nuestro pan para mañana dánoslo cada día». El «hoy» resulta extendido a cada día, y así la petición queda ampliada; con lo que la antítesis *mañana-hoy* desaparece. Además, la palabra «da» hubo de traducirse en griego por el imperativo presente, mientras que en el padrenuestro encontramos ordinariamente el imperativo pretérito (aoristo).

De todo esto se deduce que la redacción de Mateo para la petición del pan es la más antigua.

En lo tocante a la petición de perdón, Mateo (6, 12a) dice: «Perdónanos nuestras deudas». Mientras que Lucas (11, 4a) se expresa: «Perdónanos nuestros pecados». Ya se sabe que una peculiaridad de la lengua madre de Jesús —el arameo— es emplear para decir pecado el termino *ḥôbâ*, que propiamente significa deuda dineraria. Mateo lo traduce literalmente por «deuda», y deja traslucir así que el padrenuestro se refiere a un texto arameo. La redacción de Lucas, por su parte, sustituye la palabra deuda, inusitada en griego, con la significación de «pecado», por el término habitual en este idioma: «Perdónanos nuestros *pecados*»; si bien el consecuente «pues también nosotros perdonamos a todo el que nos debe» (Lc 11, 4b), deja

entrever que también en el antecedente constaba originalmente la palabra «deuda».

Por tanto, también en este caso es para Mateo la antigüedad mayor.

Y el cuadro resultará el mismo si consideramos una última variante textual. Leemos en Mateo: «así como también nosotros *hemos perdonado* a nuestros deudores» (traducido literalmente); Lucas, en cambio, dice: «pues también nosotros *perdonamos* a todo el que nos debe». ¿Cuál de las dos fórmulas es la más antigua: la de Mateo, que está en pretérito, o la de Lucas, que está en presente? Para responder, partamos de que quien ofrece una redacción más difícil es Mateo. Literalmente su texto «así como también nosotros *hemos perdonado*», puede suscitar el erróneo parecer de que nuestro perdón no sólo debe preceder al divino, sino que representa además su modelo: perdónanos tú, como nosotros que hemos perdonado. En realidad este pretérito tiene por base en arameo un *perfectum praesens*, que expresa una acción que se produce aquí y ahora. La traducción correcta de la redacción de Mateo debe ser por tanto: «así como también nosotros, al decir estas palabras, perdonamos a nuestros deudores». Lucas quiso cortar todo malentendido, eligiendo el presente para los cristianos que hablaban en griego; y de manera exacta en cuanto al sentido, dice: «pues también *nosotros perdonamos* a todo el que nos debe». Además, la petición está aquí ampliada mediante la añadidura «a *todo* el que nos debe», que supone una potenciación: no debe haber excepciones en nuestro perdonar.

Así pues, la comparación de los textos de ambas redacciones nos ha mostrado que la transmitida por Lucas ha asimilado ligeramente algunos puntos de los usos idiomáticos griegos.

Considerando en su conjunto nuestra investigación, el resultado puede resumirse diciendo que la redacción de Lucas conservó la forma más antigua por lo que respecta a la longitud; pero el texto de Mateo está más próximo al original en cuanto a la formulación del contenido común a ambas redacciones.

Al estudiar, unos párrafos más arriba, la petición de perdón hemos visto cómo Mateo dejaba traslucir con el empleo por su parte de la locución «nuestras deudas», que el padrenuestro —oración que a nosotros solamente nos ha llegado en griego— se remonta a un texto original arameo. Apreciación que resulta confirmada —ya lo veremos más adelante— por los contactos literarios de sus dos primeras demandas con una oración aramea: el *Qaddish*.

Si intentamos reproducir en la lengua materna de Jesús el padrenuestro, observaremos que estilísticamente se mantiene dentro de la lengua litúrgica del salterio. Los lectores del siguiente intento de

retraducción podrán notar sin dificultad las peculiaridades de este solemne lenguaje, aun cuando no estén muy familiarizados con los idiomas semíticos: estructura paralela, ritmo con dos cumbres tónicas. Tampoco puede considerarse fortuita la rima interior en los renglones segundo y cuarto.

El padrenuestro sonaría en los labios de Jesús aproximadamente así (los acentos indican el ritmo con dos cumbres tónicas):

'Abbá
yitqaddáš š^{e}máj / teté maljutáj
lahmán d^{e}limḥár / hab lán yoma dén
uš^{e}boq lán ḥobaín / k^{e}diš^{e}baqnán l^{e}ḥayyabaín
w^{e}la' ta'elinnán l^{e}nisyón.

3. *Sentido del padrenuestro*

Sabemos por Lucas que Jesús dio el padrenuestro a sus discípulos en una ocasión muy concreta. «Hacía oración en cierto lugar, y cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a los suyos» (Lc 11, 1).

Tiene mucha importancia para la comprensión del padrenuestro, que este discípulo anónimo invocase el modelo del Bautista. Es sabido que en tiempos de Jesús los diversos usos y ordenamientos oracionales eran distintivo peculiar de cada uno de los grupos religiosos. Así ocurría entre los discípulos del Bautista como vemos por este pasaje del capítulo 11, v. 1. La manera propia de rezar expresaba una relación con Dios determinada, que constituia el principio unitivo y aglutinante del grupo. La petición contenida en Lc 11, 1 muestra, por tanto, que los discípulos de Jesús tenían conciencia de ser la comunidad del tiempo de salvación y pedían al Señor una oración que los vinculase mutuamente y los distinguiese, al ser expresión de su deseo íntimo y central.

De hecho, el padrenuestro es la suma más clara y más rica, pese a su brevedad, que tenemos del mensaje de Cristo. Con el don que hizo del padrenuestro a los discípulos comienza el rezar en nombre de Jesús (Jn 14, 13-14; 15, 16; 16, 23)[4].

La estructura de la oración del Señor es sencilla y transparente. Vamos a repetir —esta vez en castellano— su texto presumiblemente más antiguo: redacción corta, conforme a Lucas; pero con las pequeñas variantes de formulación, según Mateo:

4. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas. Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen [9]1962, 144.

Padre bienamado,
santificado sea tu nombre.
Venga tu reino.
Nuestro pan para mañana
dánoslo hoy.
Y perdónanos nuestras deudas,
así como también nosotros, al decir estas
palabras, perdonamos a nuestros deudores.
Y no nos dejes caer en la tentación.

Según esto, la estructura de la oración es la siguiente: 1) la invocación; 2) dos demandas (Mateo pone tres) en forma de deseo, con paralelismo; 3) dos demandas en forma de petición, con paralelismo; 4) petición final.

Fijémonos en un detalle muy pequeño y en apariencia sin importancia: las dos demandas en forma de deseo del primer grupo van una detrás de otra, sin conjunción intermedia; mientras que las dos peticiones paralelas del segundo van unidas por la conjunción «y».

a) *La invocación «Padre bienamado»*

Si recorremos la historia de las invocaciones a Dios como Padre desde sus orígenes más remotos, tenemos la sensación —diría yo— de estar explorando una mina en cuyas profundidades se abren sin cesar nuevas e inesperadas galerías.

Resulta asombroso ver cómo ya en el antiguo oriente, y con seguridad desde el segundo y aun tercer milenio a. C., la divinidad era invocada así. En oraciones sumerias muy anteriores a Moisés y los profetas encontramos la invocación «padre»; y ya entonces esta palabra designaba a la divinidad, no sólo como antepasado del rey y del pueblo, o como soberano lleno de poder, sino también como «padre magnánimo y misericordioso, en cuya mano está la vida de la nación entera» (Himno de Ur a Sin, divinidad de la luna). La palabra «padre» en la invocación a Dios implica, pues, para los orientales desde los tiempos más lejanos, algo de lo que supone para nosotros la palabra «madre».

Vayamos ahora al antiguo testamento. Encontramos que Dios es donominado «Padre» muy raras veces: sólo en catorce pasajes, aunque desde luego muy importantes. Dios es el Padre de Israel, pero no ya como antepasado mitológico, sino como aquél que liberó, salvó y eligió a su pueblo con hechos poderosos a lo largo de la historia. La invocación que ahora estudiamos alcanza su pleno despliegue en el antiguo testamento con el mensaje de los profetas, quienes una y otra

vez han de reprochar al pueblo elegido no haberle tributado a Dios la honra que un hijo debe a su padre:

> El hijo honra a su padre,
> y el siervo teme a su señor.
> Pues si yo soy padre, ¿dónde está mi honra?
> Si yo soy señor, ¿dónde está mi temor?
> —dice Yahvé Sebaot. (Mal 1, 6; cf. Dt 32, 5-6; Jer 3, 19-20).

La respuesta de Israel a esta acusación es reconocer su pecado, y el grito repetido siempre: «Y con todo, tú eres nuestro Padre» (Is 63, 15-16; 64, 7-8; Jer 3, 4). Y Dios contesta a este grito con un perdón inconcebible:

> ¿No es Efraín mi hijo predilecto,
> mi niño mimado?...
> Se conmueven mis entrañas,
> y no puedo menos de compadecerme de él.
> Palabra de Yahvé (Jer 31, 20).

¿Puede haber algo más íntimo y cordial que ese «no puedo menos» de la inconcebible misericordia que perdona?

Pues refiriéndonos al mensaje de Jesús de que tratamos, la respuesta tiene que ser: sí. Aquí hay algo nuevo por completo; y es la palabra *Abba*.

Sabemos por la oración de Getsemaní (Mc 14, 36), que Jesús se dirigió a Dios llamándolo de ese modo. El dato resulta confirmado no sólo por Rom 8, 15 y Gál 4, 6, sino también por una notoria fluctuación del vocativo «Padre» en los textos griegos de los evangelios, sólo explicable por un *Abba* arameo subyacente en todos los puntos.

Una revisión de la rica y abundante literatura oracional judía, tan poco estudiada aún, lleva a la conclusión de que en ninguno de sus pasajes está atestiguado el término *Abba* para invocar a Dios.

¿Cómo se explica esto? Los padres de la iglesia, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro, originarios de Antioquía, población que hablaba el dialecto siríaco occidental del arameo, dan fe unánime de que *Abba* era el nombre con que el hijo pequeñito se dirigía a su padre. Y el Talmud nos lo confirma: «Cuando un niño prueba el gusto del cereal (es decir, tan pronto como lo destetan), aprende a decir *abba* e *imma* (papa y mama)» [5]. *Abba* e *imma* son, pues, las primeras palabras que el niño balbucea. *Abba* era lenguaje

5. b Běrakôt 40a; b Sanedrín 70b.

infantil, una palabra vulgar empleada a diario: nadie hubiera osado dirigirse con ella a Dios.

Jesús, en cambio, lo hace así siempre en todas las oraciones suyas que han llegado a nosotros, con la única excepción del grito desde la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46), invocación que se refiere, como es sabido, a una cita escriturística del Salmo 22, 2.

Como el niño habla con su padre, así habla Cristo con Dios; tan llano, tan íntimo, tan infantil, con tanto abandono. Por Mt 11, 27 sabemos que Jesús consideró esta infantil invocación a la divinidad como expresión de la singular omnipotencia y conocimiento de Dios, que por su Padre le fueron dados.

En este *Abba* se manifiesta el secreto último de su misión: él, a quien el Padre dio en plenitud el conocimiento de Dios, tenía el privilegio mesiánico de dirigirse al Eterno con una invocación infantil pletórica de confianza. Esta palabra *Abba* es *ipsissima vox Iesu*, y comprende nuclearmente su mensaje y su afirmación mesiánica.

Pero todavía no lo hemos dicho todo. En el padrenuestro, Jesús da poderes a sus discípulos para que repitan *Abba* como él. Les hace participar en su posición de Hijo, autorizándoles, como a discípulos suyos que son, para que hablen con su Padre celestial con tanta confianza como el niño pequeño con el suyo de la tierra.

Sí. Cristo llega incluso a decir que sólo esta relación nueva del niño con el padre, abre la puerta del reino de Dios: «En verdad os digo: si no os volvéis a hacer como niños, no entraréis en el reino de los cielos» [6] (Mt 18, 3). Los niños saben decir *Abba*. Solamente aquel que acepta la confianza contenida dentro de la palabra *Abba*, encuentra el camino del reino de Dios. Así lo comprendió también el apóstol Pablo, al afirmar por dos veces que la invocación «*Abba*, Padre» en los labios del hombre es señal de filiación y de posesión del Espíritu (Rom 8, 15; Gál 4, 6).

Y quizá ya desde esta primera palabra podamos barruntar un poco por qué no era cosa tan llana para la iglesia primitiva rezar el padrenuestro, y por qué lo rodeó de tan temeroso y reverencial respeto: «Dígnate, Señor, concedernos que gozosos y sin temeridad nos atrevamos a invocarte a ti, Dios celestial, como a Padre, y que digamos: Padre nuestro...».

6. Así debe ser traducido este texto del arameo. De todas formas, la traducción habitual «Si no os convertís y hacéis como niños» sigue siendo posible.

b) *Las dos demandas en forma de deseo*

Las primeras palabras que el hijo dice a su Padre celestial son: «Santificado sea tu nombre. Venga tu reino». Estas dos demandas están construidas paralelamente, no sólo en cuanto a la forma, sino que además hay en ellas una correspondencia mutua de contenido.

Se relacionan con el *Qaddish*, oración sagrada, antigua oración aramea con la que concluía el servicio divino en las sinagogas y que sería familiar para Jesús desde su infancia. Su texto más antiguo —ampliado después— sería probablemente como sigue:

Ensalzado y santificado sea su gran nombre
en el mundo, que él por su voluntad creó.
Haga prevalecer su reino
en vuestras vidas y en los días vuestros
y en la vida de toda la casa de Israel,
presurosamente y en breve.
Y a esto decid: Amén.

Por este contacto con el *Qaddish* se explica que los dos deseos (a diferencia de las dos demandas paralelas en forma de petición) figuren yuxtapuestos. Efectivamente: en el texto más antiguo del *Qaddish* ambos deseos, la santificación de su nombre y la venida del reino, no parecen haber estado unidos mediante la partícula «y».

La comparación con el *Qaddish* muestra, además, que ambas peticiones imploran la revelación del reino de Dios al final de los tiempos. Toda entronización de un monarca terrenal va acompañada del homenaje con la palabra y el gesto; lo mismo ocurrirá en el advenimiento del reino de Dios.

Entonces le será rendido homenaje santificando su nombre: «Santo, santo, santo es el Señor; el Dios omnipotente, el que era, el que es y el que viene» (Ap 4, 8). Y todo el universo se arrojará a los pies del rey de reyes: «Te damos gracias, Señor Dios omnipotente, el que es y el que era, porque has tomado posesión de tu inmenso poder y has empezado a reinar» (Ap 11, 17).

Estos dos deseos, a los que Mateo añadió un tercero de igual significación en cuanto al contenido («Hágase tu voluntad como en el cielo, así también en la tierra» Mt 6, 10) imploran, pues, la perfección final, la hora en la que su nombre profanado y escarnecido será ensalzado, y se manifestará su reino según la profecía:

Yo santificaré mi nombre grande, profanado entre las gentes a causa de vosotros, que lo habéis profanado en medio de ellas, y sabrán las gentes que yo soy Yahvé —dice el Señor, Yahvé— cuando yo me santifique en vosotros a sus ojos (Ez 36, 23).

Deseos que son un grito desde lo más profundo de la miseria. En medio de un mundo esclavizado bajo la férula del malo, y donde Cristo y Anticristo están en lucha, los discípulos de Jesús claman por la revelación de la gloria de Dios.

Pero a la vez, estos deseos son también expresión de una certeza absoluta. Quien así reza, toma con seriedad la promesa divina y se entrega en las manos de Dios plena y confiadamente. Y sabe que: «Llevarás a su perfección tu obra de gloria».

Las mismas palabras dice en la sinagoga la comunidad judía, cuando reza el *Qaddish* al final del servicio divino. Pero la diferencia es grande. En el *Qaddish*, una comunidad que se debate en las tinieblas del mundo presente, pide que ese cumplimiento llegue. En el padrenuestro, diciendo lo mismo, reza una comunidad que sabe que el gran cambio ha irrumpido ya, porque Dios ha comenzado la obra, pletórica en gracias, de la redención.

Una comunidad que suplica solamente la total revelación de lo que ya ha recibido.

c) *Las dos demandas en forma de petición*

También la demanda del pan y la del perdón están ligadas estrechísimamente. Por su forma, lo vemos en que ambas son bimembres, a diferencia de las pertenecientes al grupo de los deseos. Si es exacto que éstos se fundan en el *Qaddish*, resulta entonces que el acento recae sobre la parte nueva añadida por Jesús. Es decir, sobre las dos peticiones que constituyen este grupo segundo. Ambas forman ese núcleo del padrenuestro, a donde los otros dos deseos buscan conducirnos.

La primera pide el pan cotidiano.

La palabra griega *ἐπιούσιος* (Lutero la tradujo por «cotidiano»; y ésta es también la traducción común entre los católicos), fue objeto de una larga discusión que todavía no puede considerarse cancelada.

A mi juicio, resulta decisivo el testimonio aportado por Jerónimo. Según este padre de la iglesia, en el evangelio arameo llamado de los Nazareos figura la palabra *maḥar:* mañana; por tanto se trata aquí del pan *para mañana.*

Este evangelio de los Nazareos no es anterior a nuestros tres evangelios sinópticos —más bien, se basa en el de Mateo—, pero a pesar de esto, la fórmula aramea del padrenuestro que aparece en él, y por tanto la expresión «pan para mañana», tiene que ser más antigua que la que figura en nuestros evangelios. Razón: en Palestina se practicó ininterrumpidamente, durante el siglo I, el rezo del padre-

nuestro en arameo; por tanto, un traductor del evangelio de Mateo a esta lengua, naturalmente que no traduciría el padrenuestro, como hizo con lo demás, sino que se limitaría a transcribirlo tal y como él estaba acostumbrado a rezarlo todos los días.

Dicho de otra forma: los cristianos de lengua aramea, entre los que pervivía el padrenuestro según su texto arameo original desde los tiempos de Jesús, decían: «Nuestro pan para mañana dánoslo hoy».

Pero aún nos dice más cosas Jerónimo. Nos explica cómo se ha de entender esta cláusula: «En el evangelio llamado de los Hebreos... he encontrado *maḥar*, es decir, para mañana. Así que el sentido es: nuestro pan para mañana —esto es, para el futuro— dánoslo hoy». De hecho, en el judaísmo tardío, la palabra «mañana» no sólo designa el próximo día, sino también el gran mañana, el cumplimiento final.

Sabemos por traducciones antiguas del padrenuestro que en la iglesia primitiva y tanto de oriente como de occidente, la cláusula a la que nos venimos refiriendo era entendida con frecuencia, aunque no de manera preponderante, con el sentido de «pan del tiempo de salvación», «pan de vida», «maná celestial».

Pan de vida y agua viva son símbolos del paraíso desde tiempo inmemorial; paráfrasis de la plenitud de todos los dones de Dios, tanto espirituales como corporales. Cristo se refiere a este pan de vida cuando habla de comer y beber con sus discípulos en su reino (Lc 22, 30), de ceñirse y servir a la mesa de los suyos (Lc 12, 37) el pan fraccionado y el cáliz bendito (cf. Mt 26, 29).

La orientación escatológica de todas las restantes peticiones del padrenuestro habla en favor de una interpretación análoga para la petición del pan. Es decir, en ella se implora el pan de vida.

Quizá nos extrañemos; o hasta sintamos decepción. ¡Son tantos, tantos los hombres para quienes era importante que al menos una petición del padrenuestro anidase en la sencillez de lo cotidiano...! ¿Hay que quitarles eso? ¿Y no supone una pérdida?

En realidad, interpretar como «pan de vida» esta petición, más bien constituye para ella un enriquecimiento extraordinario.

Sería un grosero error suponer aquí una espiritualización a la manera de la filosofía griega; una discriminación entre pan del cielo y pan de la tierra. Para Jesús no hay oposición entre ambos. A los ojos de Cristo todo lo terreno está santificado en el ámbito del reino. Sus discípulos pertenecen al universo nuevo de Dios; fueron arrancados al mundo donde la muerte impera (Mt 8, 22).

Y esto trasciende a todos los niveles de su vida, hasta los más pequeños. Aparece en sus palabras (Mt 5, 21-22, 33-37); en su mirar (Mt 5, 28); en la forma de saludarse entre los hombres (Mt 5, 47). Y también en su comer y beber. Para los discípulos de Jesús ya no

existen alimentos puros e impuros: «Nada de lo que el hombre come, puede mancharlo» (Mc 7, 15). Todo lo que Dios ofrece está bendito.

Donde mejor puede apreciarse esta santificación de la vida es en las comidas del Señor. El pan que distribuyó cuando estaba a la mesa con publicanos y pecadores era pan común y sin embargo señal del pan de vida. Cada comida de sus discípulos con él era alimento ordinario; pero aún más era banquete de salvación, comida mesiánica, imagen y anticipación del festín del cumplimiento de todas las cosas, porque él era el Señor de la casa. Y el pan que da a los suyos durante la última cena, pan terrenal era; pero ante todo era su cuerpo entregado a la muerte para la salvación de muchos, don que hace participar en la virtud expiatoria de su inmolación.

En la comunidad primitiva ocurría lo mismo. Sus diarias comidas colectivas eran refecciones ordinarias, pero, al mismo tiempo, eran la «cena del Señor» (1 Cor 11, 20), mediadoras de comunicación con él, y promotoras de la que unía mutuamente a todos los comensales (1 Cor 10, 16-17).

Así está concebida también la petición del «pan para mañana». No separa lo cotidiano y el reino de Dios. Al contrario: abarca la totalidad de la vida. Recoge todo lo que los discípulos de Cristo necesitan para el cuerpo y para el alma. Incluye el pan de cada día, pero no se contenta con él sólo. Solicita que los poderes y los dones del venidero mundo de Dios obren en la profanidad de todos los días, dondequiera que los discípulos actúen por la palabra y la obra. Podemos pues afirmar directamente: la petición del pan de vida implora la santificación de lo cotidiano.

Y ahora que hemos comprendido cómo al pedir pan se pide pan en el pleno sentido de esta palabra, entra en vigor —plenamente también— la contraposición «mañana-hoy». El acento recae sobre el «hoy». En un mundo sediento y famélico, alejado de Dios, los discípulos de Cristo pueden atreverse a pronunciar ese «hoy»: ya, aquí, hoy mismo, danos el pan de vida, Señor.

Jesús les concede, como a hijos de Dios, poderes para asir la gloria de la consumación. Traerla, hacerla bajar hasta nuestras pobres vidas por la oración y la fe. Ya. Aquí. Hoy mismo.

Hoy mismo. También es ése el sentido de la petición: «Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros, al decir estas palabras, perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6, 12).

Petición que mira a la gran rendición de cuentas hacia donde el mundo camina, cuando toda la majestad de Dios se desvele el día del juicio final. Los discípulos tienen consciencia de ser cogidos en falta, con deudas. Saben que sólo el perdón gracioso de Dios puede salvarlos. Pero no lo solicitan simplemente para cuando llegue esa hora;

ruegan también que Dios les quiera conceder su perdón desde *hoy mismo.* Como discípulos de Jesús están situados dentro del tiempo de salvación. El tiempo mesiánico es tiempo de perdón; y el perdón es el don del tiempo salvífico por antonomasia. Concédenoslo, Padre; ahora, desde hoy.

También esta petición es bimembre, como la anterior. Su otro miembro dice relación a la conducta humana de manera especialísima; cosa que sucede sólo en un pasaje del padrenuestro. Lo que prueba la gran importancia que tenía para Jesús.

Ya vimos en la página 223 cómo había que traducirlo del arameo: «así como también nosotros, al decir estas palabras, perdonamos a nuestros deudores». Esto es: el que reza se recuerda a sí mismo su propio deber de perdón.

Una y otra vez repitió Cristo que no podemos pedir perdón a Dios por nuestras culpas, si nosotros mismos no estamos dispuestos a perdonar. «Cuando os pusiereis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien perdonadlo primero, para que vuestro Padre que está en los cielos os perdone a vosotros vuestros pecados» (Mc 11, 25). En Mateo 5, 23-24, Jesús llega incluso a pedir a quien sea su discípulo que si cuando está sacrificando una víctima a la divinidad para impetrar el perdón le viene a la memoria que su hermano tiene algo contra él, interrumpa la inmolación y vaya primero a reconciliarse con su hermano antes de concluirla.

Con todo esto, Cristo quiere decirnos que la petición del perdón divino no es sincera, y por tanto Dios no podrá escucharla, si el que implora no ha aclarado antes sus relaciones con su hermano.

Estar dispuestos a perdonar es, en cierta manera, una mano que los discípulos extienden hacia su perdón por parte de Dios. Como si dijesen: pertenecemos a los tiempos mesiánicos, a los tiempos de perdón, y estamos dispuestos a conceder a nuestra vez el perdón que recibimos. Dispénsanos, pues, Padre, ese perdón tuyo que es don del tiempo salvífico; ya, aquí, hoy mismo.

Comprendemos ahora que las dos peticiones últimas miran hacia el perfeccionamiento final, al pedir que sus dones desciendan hasta nosotros ya en los tiempos presentes. Con eso nos resulta clara la estrecha dependencia que hay entre ellas y los deseos que forman el primer grupo: las segundas son una actualización de los primeros.

Los deseos suplican que la gloria de Dios se revele, y las peticiones se atreven a implorar que venga a nosotros desde ahora mismo ese final cumplimiento.

d) *La petición final*

En lo visto hasta ahora, tanto las dos demandas en forma de deseo como las dos demandas en forma de petición eran paralelas; estas últimas eran además bimembres en sí mismas. Todo esto —y ya desde un punto de vista meramente estilístico— hace que la petición final, de un solo miembro, resulte en cierto modo abrupta y dura. Además cae fuera del marco de las restantes, por ser la única enunciada en forma negativa.

Todas estas peculiaridades son intencionadas. La petición que ahora estudiamos debe sonar, en efecto, duramente: su contenido nos lo demuestra.

Ante todo se han de hacer dos consideraciones respecto al vocabulario. La primera concierne al verbo. El texto griego *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*, traducido literalmente dice: «y no nos conduzcas a la tentación». Pudiera sonar a que es Dios quien nos tienta. Ya Santiago recusó enérgicamente tal interpretación, al escribir refiriéndose quizá directamente a esta petición última: «Que ninguno diga en la tentación: soy tentado por Dios. Pues Dios no puede hacer mal y él no tienta a nadie» (Sant 1, 13).

Una antiquísima oración judía para la noche, que Jesús pudo muy bien haber conocido y en la que quizá se inspiró directamente en este pasaje del padrenuestro, nos indica cómo fue en realidad concebido el significado de este verbo. Dice así (y la oración de la mañana era casi literalmente igual):

> No conduzcas mi pie al poder del pecado
> y no me lleves al poder de la culpa,
> y no al poder de la tentación,
> y no al poder de la infamia [7].

Tanto la yuxtaposición de los conceptos pecado, culpa, tentación, infamia, como el giro «conducir al poder de», muestran que la oración judaica de la noche no pensaba en una intervención inmediata de Dios, sino más bien en una permisión suya: empleando una expresión gramatical técnica, el causativo tiene aquí matiz permisivo.

El sentido es éste por tanto: «No permitas que caiga en manos del pecado, de la culpa, de la tentación, de la infamia». Esta oración de la noche pide, pues, ser preservados de la caída en el momento de la tentación, y tal es también sin duda el sentido de la petición final del padrenuestro. Por eso la venimos traduciendo: «Y no nos dejes caer en la tentación».

7. b Bĕrakôt 60b.

Que efectivamente se pida aquí el ser protegidos *durante* la tentación y no el ser preservados *de* ella, lo confirma cierto *logion* extracanónico. Según una tradición antigua, Jesús habría dicho la última noche, antes de la oración en Getsemaní: «Nadie puede alcanzar el reino de los cielos sin haber pasado antes por la tentación». Afirmación expresa de que a ningún discípulo del Señor le será ahorrada la prueba de las tentaciones; sólo está prometida la victoria. Estas palabras confirman que en la petición final del padrenuestro no se implora que el orante se vea libre de tentaciones, sino la ayuda de Dios para vencerlas.

Todo esto resultará perfectamente aclarado si nos preguntamos —consideración segunda— cuál es el significado del término «tentación». No se refiere a las pequeñas tentaciones de todos los días, sino a la gran tentación final que está en puertas y ha de pasar sobre el mundo. Se refiere al destaparse de los secretos del mal, a la revelación del Anticristo, a la abominación de la desolación —Satanás en el puesto de Dios—, a la última persecución y prueba de los santos de Dios por pseudoprofetas y salvadores falsos. Al asalto último que se llama «apostasía». ¿Quién se librará?

La última petición del padrenuestro quiere decir, pues: «Oh Señor, guárdame de apostatar». Y así la entendió también la tradición de Mateo, porque a esta súplica de la salvación final frente al poder maligno que busca precipitar a los hombres en la eterna condenación, añade: «mas líbranos del malo».

Quizá entendamos ahora por qué la petición final es tan breve y brusca. Jesús ha invitado a sus discípulos a que pidan ese cumplimiento en el cual el nombre de Dios será santificado y su reino establecido. Más: les ha animado a implorar que los dones del tiempo salvífico desciendan ya sobre nuestras pobres vidas. Pero con la sobriedad característica de todas sus palabras, les previene contra el peligro del iluminismo al devolverlos bruscamente, con la petición final, a la realidad de su amenzada existencia.

Petición final que es un grito desde lo más profundo de la indigencia, una llamada de socorro que resuena largamente desde la boca del orante que clama angustiado: «¡Padre! Escucha al menos esta oración: guárdanos de extraviarnos de ti» [8].

Ciertamente, no es una casualidad que esta petición final carezca de paralelo en el antiguo testamento.

La doxología: «Pues tuyos son el reino, el poder y la gloria por la eternidad. Amén», falta siempre en Lucas y en los manuscritos más antiguos del evangelio de Mateo. La encontramos por vez primera en

8. Cf. H. Schürmann, *Padre nuestro*, Madrid 1961, 175.

la *Didajé*. Pero sería totalmente erróneo sacar la conclusión de que el padrenuestro se haya rezado alguna vez sin una alabanza final a Dios. Una oración que terminase con la palabra «tentación», es totalmente impensable dentro del ámbito palestiniano.

Sepamos que en el judaísmo era usual finalizar numerosas oraciones con un «sello», con una alabanza de fórmula libre para el que oraba [9]. Tal fue también, sin duda alguna, la intención de Jesús respecto al padrenuestro; y así lo practicó la comunidad cristiana en sus primeros tiempos: el padrenuestro se terminaba con un «sello»; es decir, con una doxología de formulación libre por parte del que rezaba.

Si pretendiésemos recapitular en una expresión los misterios inagotables que encierran las pocas frases del padrenuestro, la más apropiada sería una que ha ocupado notablemente la investigación neotestamentaria de los últimos decenios: *escatología en realización*.

Esta expresión se refiere al tiempo salvífico actualizándolo, al don anticipado del cumplimiento, a la irrupción del *hoy* de la divinidad en nuestras vidas.

Donde quiera que haya hombres que se atrevan a pedir a su Padre celestial con infantil confianza y en nombre de Cristo la revelación de su gloria, y que se digne concedernos aquí el pan de vida, y la cancelación de nuestras deudas, se está realizando, ya desde ahora, el reino soberano de Dios sobre las vidas de sus hijos, entre la continua amenaza de la negación y de la apostasía.

9. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart ^{5}1959, 217.

14

EL SERMON DE LA MONTAÑA [1]

1. *El problema*

¿Cuál es el sentido del sermón de la montaña? Una pregunta llena de hondura que no interesa únicamente a la predicación y a la enseñanza: cuando nos la planteamos de verdad, toca las raíces mismas de nuestra existencia. Desde los albores de la iglesia ha ocupado al mundo cristiano en general; no sólo a los teólogos.

De entre la multitud de soluciones propuestas a lo largo de tantos siglos, voy a extraer las tres principales.

1. La primera en la que nos conviene fijar nuestra atención es la *interpretación perfeccionista*. Según ella, en el sermón de la montaña Cristo expone a sus discípulos lo que exige de ellos. Despliega ante sus seguidores la voluntad de Dios, y muestra cómo ella les marca las directrices de su vida. Pensemos simplemente en las seis antítesis que contraponen la antigua y la nueva voluntad divina: «Habéis oído..., pero yo os digo...». Llenan la segunda mitad del capítulo 5. Y son, en efecto, claras y precisas directrices que se van sucediendo unas a otras. En el capítulo 6 ocurre lo mismo, para continuar de idéntica manera en el 7.

Pero de aquí resulta una consecuencia; y corresponde a Hans Windisch, el fallecido neotestamentarista de Hallen, el mérito de haberla sacado con absoluta probidad en su libro *El sentido del sermón de la montaña* [2]. Si es cierto que Cristo promulga en él mandamientos y espera que sus discípulos los cumplan, habremos de preguntarnos: ¿acaso no es entonces el sermón de la montaña un pensamiento legalista? ¿No es un perfeccionismo ético? A lo cual Windisch nos responde: Sí que lo es.

1. Publicado en castellano en *Palabras de Jesús*, Madrid 1968.
2. *Der Sinn der Bergprechigt*, Leipzig ^{2}1937. El libro es, por lo demás, difícil de leer y deja insatisfecho al lector.

Mas seamos honrados; liberémonos de una vez de todo cuanto sea exégesis idealizadora y paulinizante. Y habremos de conceder entonces que esa ética del sermón es una ética de la obediencia como lo es toda la ética del antiguo testamento. En él nada se dice de la impotencia del hombre para el bien, nada de la mediación de Cristo, nada de nuestra redención por su sangre.

Lo que se enseña en el sermón de la montaña resulta más bien irremediablemente herético, si lo consideramos desde el punto de vista de Pablo, de Lutero y de Calvino. Porque es perfeccionismo, es justificación por las obras. Es ley, no es evangelio. Y Windisch llega a la conclusión de que el sermón de la montaña cae plenamente dentro del marco veterotestamentario y del judaísmo; pues eso es precisamente lo que el antiguo testamento repite incansable: obedece y vivirás.

También en tiempos de Jesús era exactamente este mismo el tema central de la teología judaica: la inexorabilidad de la ley. En el Talmud leemos —desde luego, acompañados de una casuística amplia y detallada— los mismos reproches que contra la concupiscencia, el odio y la venganza, hace el sermón de la montaña. Y allí podemos encontrar también la regla áurea de Mt 7, 12.

Un ejemplo ilustrará lo que acabamos de decir: «Cuanto quisiereis que los demás os hiciesen hacédselo vosotros a ellos, porque esta es la ley y los profetas», dice Jesús. En el Talmud estas palabras vienen encuadradas por la célebre historia de Hil-lel (20 a. C.) y el pagano que deseaba convertirse. Este gentil se dirigió primero a Šamma'y, controversista de Hil-lel, con la exigencia de que éste le transmitiese toda la ley en el tiempo que él podía mantenerse sobre un solo pie. Šamma'y, que era carpintero, agarró su regla y salió detrás del peticionario. Entonces el pagano acudió con su demanda ante Hil-lel, quien le respondió que él podía, en efecto, satisfacérsela exponiéndole toda la ley en tan corto lapso, y le dijo: «Aquello que para ti fuese desagradable, no se lo hagas a ninguno. En esta máxima se encierra toda la ley; y el resto no es más que su comentario» (b Šabbat, 31a; reproducido libremente). Hil-lel aprovecha la enseñanza estoica de la ley no escrita, al atreverse a decir con una imparcialidad asombrosa en un rabino y una magna libertad interior, la osada frase: la regla de oro es el núcleo de la Torá, todas las demás prescripciones son mera interpretación de ella.

En Mt 7, 12 leemos la misma regla áurea, también con la añadidura «porque esta es la ley y los profetas». Esta cláusula la omite Lc en 6, 31; pero únicamente pensando en los lectores cristianos procedentes de la gentilidad.

Verdad es que la áurea regla está expuesta por Cristo de manera positiva, mientras que Hil-lel lo hace negativamente. Y esta es una diferencia muy importante. Hil-lel dice: «No harás daño a tu prójimo»; Cristo en cambio afirma: «El amor que tú quieras sentir habrás de manifestárselo a tu prójimo». Ofrecer amor es, sin duda, más que evitar daños.

Pese a tan importante diferencia, resulta muy probable que en este punto exista una relación entre Jesús e Hil-lel. ¿No hemos de sacar entonces la conclusión de que lo dicho por Jesús en el sermón de la montaña, es ley perfeccionista, al igual que las enseñanzas del célebre rabino?

Me temo que la interpretación representada por Hil-lel es la más extendida por el amplio ámbito del mundo intelectual de nuestros días. Expresada más o menos de la forma siguiente: Jesús propone aquí unas exigencias de dificultad enorme, aunque sabe que nadie puede cumplirlas totalmente; pero espera que de este modo empujará a los hombres a realizar un serio esfuerzo que les permitirá al menos alcanzar una meta parcial.

¿Qué cabe decir a propósito de esta primera interpretación? Por lo pronto, que contiene perspectivas muy certeras. En el sermón de la montaña se trata, efectivamente, de la voluntad de Dios, y realmente se trata de exigencias concretas y palpables. Jesús da a conocer lo que espera de sus discípulos: «Quien escucha estas palabras mías y las cumple, podrá compararse a un hombre sensato...» (Mt 7, 24). Es correcto asimismo señalar la radicación de Jesús en su tiempo; o mejor aún, el común arraigo de Jesús y el judaísmo tardío en el antiguo testamento. No es permisible cometer la ligereza de pasar de largo ante estas relaciones; caricaturizando, por ejemplo, al judaísmo de la última época.

Pero con todo existen también diferencias —grandes diferencias— entre las prescripciones de Jesús y la ética judaica tardía. Señalaré cuatro aspectos:

a) Ciertamente muchas palabras pronunciadas por Jesús en su sermón —y no solamente la regla de oro— se encuentran también en el Talmud. En cierta ocasión Wellhausen escribió de manera reflexivamente excesiva y extremosa: «El Talmud trae todo lo que dice el sermón de la montaña... y mucho más».

Precisamente eso es lo característico. El Talmud trae «mucho más», con lo que obliga a buscar entre cerros de paja los granos de trigo. Unos pocos y dorados granos de trigo; pues no son más los que podemos comparar a las palabras del sermón de la montaña.

b) De esta comparación resulta que falta paralelismo —y eso es muy significativo— con las palabras más decisivas del sermón de la montaña. En vano buscaremos en el Talmud pasajes similares a la bienaventuranza de los pobres, a la prohibición del divorcio, al golpe en la mejilla, a la fórmula neta y clara del «amor a los enemigos», a la alegría en la penitencia (Mt 6, 16-18). Y tantas otras.

c) Todo el sermón está más bien en contraposición consciente y decidida con la piedad rabino-farisaica. Esto resulta especialmente claro en los pasajes Mt 5, 21-48; 6, 1-18.

d) Más. Jesús se atreve incluso a enfrentarse con la misma Torá. En sus antítesis la somete a una crítica que en los oídos de sus contemporáneos sonaría a blasfemia contra la ley. Lo cual implica una ruptura con la piedad judaica.

Por tanto, situar sin más al sermón de la montaña dentro del marco del judaísmo tardío no es un asunto tan sencillo.

Naturalmente, esto también lo sabe Windisch, y por ello afirma que en la gran composición de Mateo —tanto considerada en conjunto, como en el detalle de sus sentencias— no encontramos simplementente una ética del judaísmo tardío, sino más bien un judaísmo purificado, humanizado, radical, simplificado y denso que se perfecciona por una profesión de fe en Jesús. Pero aunque continuásemos añadiendo atributos sobre atributos, no lograríamos abarcar lo esencial del sermón de la montaña. Porque Jesús no era precisamente uno de tantos doctores de la ley o predicadores de la sabiduría como hubo en su tiempo: su mensaje hizo saltar los márgenes del judaísmo.

2. Tomemos ahora una segunda respuesta a la pregunta sobre el sentido del sermón de la montaña. Respuesta ofrecida por la ortodoxia luterana: la *teoría de la incumplimentabilidad del precepto*. Desempeñó un muy importante papel en siglos pasados, y todavía cuenta con numerosos partidarios en la actualidad.

Esta concepción del sermón de la montaña nos saca de la simpleza y superficialidad de la interpretación precedente, para introducirnos en ámbitos más profundos.

Cuando acometemos con seriedad la lectura de este pasaje evangélico —dice esta segunda interpretación— no podemos menos de sentir espanto. Jesús exige que nos liberemos totalmente de la ira: una simple palabra enemistosa merece hasta la muerte. Jesús exige una castidad que evita hasta la mirada impura. Jesús exige una veracidad absoluta; amor a los enemigos...

¿Hay alguien que viva así? ¿hay alguien que pueda vivir así? ¿quién será capaz de cumplir semejantes exigencias?

Y aquí interviene lo que hemos llamado la «teoría de la incumplimentabilidad del precepto». Según ella, constituye un craso error creer que el sermón de la montaña es susceptible de cumplimiento. Nadie puede practicar estas palabras de Jesús; y él lo sabe. Ahora bien: ¿qué propósito persigue Cristo al proponérnoslas?

Esta teoría responde: nadie podrá entenderlo mejor que quien haya aguzado su mirada con las aseveraciones del apóstol de las gentes al hablar de la ley. La ley, afirma el apóstol, no ha sido promulgada para dirigir la vida; pues no es la ley quien nos salva, sino la fe. La ley despierta en nosotros el conocimiento del pecado, excita a la transgresión. La ley es *praeparatio evangelica*, pues le descubre al hombre su propia e indigente impotencia. Por lo mismo que conduce a la desesperación, abre nuestros ojos a la magnificencia de la gracia de Dios.

Eso es exactamente lo que ocurre con el sermón de la montaña; y exactamente eso es lo que pensó Jesús. Quiso que sus oyentes comprendieran cómo las exigencias divinas no pueden ser cumplidas con nuestras solas fuerzas. Pretendió conducirles a no esperar nada de sí mismos, mediante la experiencia de sus propios fallos. Sus exigencias buscan quebrantar la seguridad del hombre en sus fuerzas; y nada más.

Según esta segunda teoría imterpretativa, el sermón de la montaña es *mosissimus Moses*, aprovechando una expresión de Lutero. Es Moisés al cuadrado, un verdadero super-Moisés. Si la primera concepción veía en el sermón de la montaña una ley perfeccionista, la segunda lo considera una ley propedéutica; una ley cuya misión es ser pedagogía de la salvación.

Creo que debo repetir y recalcar aquí nuevamente que también esta teoría tiene perspectivas certeras: por un lado, ve toda la seriedad de las exigencias de Jesús, sobre las que no cabe tejer una leve apreciación; y, por el otro, ve nuestra miseria.

Pero ¿qué dice el texto evangélico? ¿en qué pasajes del sermón se encuentra ni una alusión mínima a la doctrina que acabamos de exponer? ¿sobre qué podemos sustentarla?

Ciertamente, en él hay palabras que llevan patente la marca de la incumplimentabilidad. Así Mt 5, 29-30: «Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrójalo lejos de ti... Y si tu mano derecha te escandaliza, córtala, y arrójala lejos de ti...». Pero no debemos apelar a estas afirmaciones hiperbólicas hasta lo paradójico y propias de la peculiar manera de expresarse entre los orientales, como lo es también el *logion* de la paja en el ojo ajeno y la viga en el propio (Mt 7, 4-5). Dada su categoría meramente estilística, no nos autorizan a sacar la conclusión de que Jesucristo hubiese pensado en el precepto incumplible.

No. En ningún pasaje del sermón de la montaña existe una declaración en este sentido lo suficientemente clara como para poder servir de referencia. En ningún punto se pensó —como sucede en los textos paulinos— en la incapacidad del hombre para cumplir la voluntad de Dios.

Al contrario: lo asombroso es que Cristo espera de sus discípulos que cumplan lo por él mandado. Jesús se dirige resueltamente a las voluntades. La parte final del sermón de la montaña lo indica así con toda claridad, por medio de sus cuatro grupos de imágenes: la puerta estrecha y la puerta ancha, el árbol bueno y el árbol malo, los hombres ante el tribunal del último día, la casa asentada en la roca y la construida sobre arena (Mt 7, 13-27). Cuando las olas del juicio final batan contra la roca, se sostendrá *aquel* que «oye mis palabras y las pone por obra»; y solamente aquel. Estas directrices valen para todo el que sea discípulo de Jesús. Marcan el camino de la puerta angosta, el sendero que conduce hacia el reino de Dios.

Así pues, hemos de rechazar también la teoría de la incumplimentabilidad. Verdadero ejemplo escolar de lo que se obtiene cuando en lugar de interpretar a Pablo desde Jesús, que es como se debe hacer, se interpreta a Jesús desde Pablo. Eso es ex-egesis paulinizante; es decir, eis-egesis.

3. Por último, merece la pena poner especialmente de relieve una tercera interpretación: la que entiende el sermón de la montaña como una *ética de ínterim*, como una ética para un período de transitoriedad. Fue desarrollada a finales del siglo pasado por Johannes Weiss en su libro *Die Predigt vom Reiche Gottes* (El sermón del reino de Dios, 1892) y también por los trabajos de Albert Schweitzer. Ambos escriben durante la época de la fe en el progreso y de ese protestantismo cultural *(Kulturprotestantismus)* que veía en la revelación de Jesús una ética de la civilización. Entonces fue cuando publicaron su interpretación escatológica de los evangelios.

Según estos autores, Cristo no aporta una ética de la civilización para un plazo largo, sino que sus exigencias se fundan más bien en la terrible gravedad de la hora. La gran crisis llama a la puerta. El presente es el tiempo de la decisión. Dios da —una vez más— la última posibilidad de conversión y elección, antes de que se repita la sentencia que arrasó a Sodoma y Gomorra.

El sermón de la montaña es el documento capital de esta nueva perspectiva, radicalmente escatológica, de la predicación de Jesús. Incluye, pues —así lo afirma la «escatología consecuente»—, leyes de excepción, que son las adecuadas a los tiempos de crisis; en cierta manera, es una legislación de estado de necesidad para la última y

decisiva fase de una guerra total. El sermón de la montaña está pronunciado ante unos hombres que se saben puestos al pie de un muro ruinoso que se alza sobre sus cabezas y amenaza con desplomarse en cualquier momento; ante unos hombres que se encuentran en la misma situación que un agonizante al que ya le queda poco tiempo.

Es decir: las palabras del sermón de la montaña son la llamada a un esfuerzo máximo ante la catástrofe, la última invitación a la penitencia antes de que sobrevenga el fin.

Y la situación es tan crítica que por eso Jesús exige cortar todos los puentes: nada debe unir a sus discípulos con el mundo. ¡Dejad que los muertos entierren a sus muertos! En tales momentos catastróficos cualquier posesión es vanidad: hay que despojarse de ella, pues nada debe atar al que es discípulo del Señor. Ni siquiera la protección del derecho ha de desempeñar papel alguno cuando llegue la hora final (Mt 5, 38 s), porque en ella Jesús pide un don de sí mismo sin precedentes: hasta el amor a los enemigos.

Palabras heroicas todas ellas. Valederas solamente en tanto llega el fin; lapso de tiempo muy corto y que reclama sacrificios inauditos. En una palabra: el sermón de la montaña ofrece una ética de ínterim.

Repitámoslo con insistencia otra vez: esta teoría tiene puntos acertados; hasta decisivamente acertados. En verdad, con ella nos hemos acercado unos cuantos pasos más hacia donde la solución radica. Toda la predicación de Jesús está, en efecto, enfilada al fin que tenemos delante. Un fin presente de forma tácita tras cada expresión suya, y como es natural, presente también tras las del sermón de la montaña.

Por tanto, es verdad que éste aporta la última palabra de Dios; y de la postura que adoptemos respecto a ella dependerá la vida o la muerte. El infierno del que habla Jesús (Mt 5, 22.29 s) no es algo perteneciente a un remoto futuro, sino una amenaza real que pende sobre sus oyentes. Detrás de cada palabra de Jesús está la dinámica de la escatología. La exégesis no puede suprimir o rebajar nada de ellas. Dios concede un último plazo de gracia y si deja que la higuera subsista un año más (Lc 13, 6-9) es por pura misericordia.

Esto lo podemos comprender hoy nosotros mejor que los hombres de hace sesenta años. Pero también se nos ocurren unas cuantas preguntas al respecto. En el sermón no encontramos ninguna alusión a las tensiones propias del postrero y máximo esfuerzo. No es una ética para el último fragmento de tiempo, ni tampoco el efluvio de un ambiente de derrumbamiento cósmico.

Podemos localizar dónde está la falta en un comentario dedicado por Johannes Weiss a las exigencias de la renuncia a la venganza y del

amor a los enemigos, que a su parecer son los puntos clave de una legislación escatológica de excepción. Dice Weiss:

> Las capacidades normales de los hombres no son suficientes para alcanzar semejante amor. Tiene que entrar en juego un especial incremento, un alza, una intensificación de las fuerzas del espíritu, semejante a la prometida a los discípulos para los tiempos de tribulación [3].

Pues bien: el caso es que en el sermón de la montaña nada se dice de ese «especial incremento», de esa «intensificación de las fuerzas del espíritu». Jesús no es un fanático exaltado; su ética tampoco es expresión del miedo producido por la perspectiva de una catástrofe inminente. En sus palabras campea algo totalmente distinto: la conciencia de que la salvación está presente ya. Aquí radica su gran diferencia con la ética farisaica y la ética apocalíptica. Jesús pone decisivamente el acento sobre el hecho de que la salvación de Dios ha llegado, y no sobre los esfuerzos de los hombres.

Y así, no cabe duda: Cristo no anuncia una legislación excepcional, para un corto y transitorio período; sus palabras no sólo son válidas para el tiempo que precede al fin, sino también para después de que ese fin haya llegado (Mc 13, 31).

Pese a sus diferencias respectivas, los tres intentos de solución que acabamos de discutir tienen por elemento común el considerar como una ley al sermón de la montaña; con lo que, en definitiva, no se establece distinción ninguna entre ellos. En efecto: ver esta ley más precisamente, como perfeccionismo, como pedagogía de la salvación, o como ética de la interinidad siempre será una interpretación legalista del sermón de la montaña. Y eso sitúa a Jesús dentro del marco del judaísmo tardío. La primera lo convierte en un maestro de la Torá. La segunda, en un predicador de la penitencia. La tercera, en un autor apocalíptico.

Y ¿era Cristo alguna de estas tres cosas?

2. *El origen del sermón de la montaña*

¿Cómo escapar de este callejón sin salida?

Nos servirán de ayuda los elementos proporcionados por la más moderna investigación sobre los orígenes del sermón de la montaña, constituida por los análisis de la crítica literaria y de la llamada «historia de las formas».

En esencia, se trata de cuatro observaciones.

3. *Die Predigt vom Reiche Gottes*, [2]1900, 150.

1. Mateo escribió su evangelio hacia el año 75-80 d. C. Usó como base el de Marcos, pero ampliándolo considerablemente, sobre todo en lo que se refiere a los *logia*, ya que poseía gran abundancia de palabras o sentencias *(logia)* de Jesús que en Marcos todavía no aparecen. Mateo los insertó en lugares apropiados dentro del evangelio de Marcos, de modo que las tres parábolas de Mc 4 quedan ampliadas en el evangelio de Mateo hasta formar un gran capítulo (Mt 13) con siete parábolas en total.

Con esto, resultan cinco los grandes discursos contenidos en su evangelio: el semón de la montaña (Mt 5-7); las instrucciones para la misión de los doce (Mt 10); las parábolas (Mt 13); las directrices para el gobierno de las comunidades (Mt 18); y, por último, el gran discurso de despedida que fue pronunciado en Jerusalén (Mt 23-25).

Mateo elaboró así su evangelio, intencionadamente. Esta conclusión es indudable, ya que el evangelista repite la misma fórmula —con pequeñísimas variantes— al final de todos y cada uno de los discursos antedichos: «Cuando Jesús terminó estos discursos...» (Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1).

Algunos autores han considerado la posibilidad de que el evangelista, al convertir en cinco el número de los discursos de Jesús, hubiese pensado en los cinco libros de Moisés, queriendo señalar así a Jesús como promulgador del nuevo pentateuco, como el segundo Moisés que pone en vigor la Torá mesiánica. Pero bueno será andarse con tiento en este punto: la pormenorizada declaración hecha por Mateo (1, 17) sobre la cifra simbólica catorce en conexión con la genealogía, permite suponer que si el evangelista hubiese atribuido valor simbólico a la cifra cinco de los discursos, lo hubiera dicho expresamente también.

Existe otra puntualización quizá más segura. En los capítulos 5-7, Mateo presenta el sermón de la montaña como elenco del primero de los discursos de Jesús, para seguir inmediatamente (8-9) con una compilación de narraciones sobre milagros. El evangelista quiere mostrarnos de esta manera a Jesús como Mesías de la palabra y Mesías de la obra.

Ambas cosas, palabra y obra, se corresponden. Dondequiera que se realiza el Espíritu de Dios, es manifestado bajo esta duplicidad de palabra y obra: nunca solamente la palabra, ni solamente la obra. Al carear del modo dicho los capítulos 5-7 y 8-9, Mateo quiere expresar que Jesús es portador del Espíritu de Dios en su plenitud.

2. Vamos a fijarnos ahora en otra peculiaridad que nos hará avanzar un paso más en la solución del problema.

El sermón de la montaña tiene en el evangelio de Lucas un correlativo: el discurso en la llanura (Lc 6, 20-49). También él comienza con las bienaventuranzas. Trae, además, sentencias de Jesús que se encuentran, asimismo, en el sermón de la montaña. Por ejemplo: el amor a los enemigos, la bofetada en la mejilla, la regla de oro, la exhortación a la caridad, etc. E, igual que el sermón de la montaña, concluye con la parábola de la casa cimentada sobre la roca y la casa edificada sobre arena.

Sin embargo, el discurso en la llanura es mucho más breve. Hemos de deducir, por consiguiente, que el texto de Lucas es un estadio previo; y por ello más antiguo que el sermón de la montaña.

3. Si comparamos el sermón y el discurso, nos llamará la atención el hecho de que entre ambos existen diferencias muy considerables en la manera como están redactados.

Ya la primera frase de Lucas (6, 20) es: «*Bienaventurados los pobres, porque de vosotros* —segunda persona— *es el reino de Dios*». En cambio, Mateo dice (5, 3): «*Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos...*» (tercera persona). Casi versículo por versículo encontramos análogas variaciones en el tenor literal de los textos. Algunas son atribuibles a los propios evangelistas: así, la adición «de espíritu» en Mt 5, 3 puede proceder del propio Mateo. Pero en la inmensa mayoría de los casos, se trata de variantes de traducción. Es decir, que un único y mismo texto arameo original fue traducido al griego de distintas maneras.

Sirva de ejemplo para lo dicho el que extraemos del fin de las bienaventuranzas (Mt 5, 12; paralelamente a Lc 6, 23).

MATEO	LUCAS
«*Alegraos y regocijaos...*». (imperativo presente)	«*Alegraos entonces y dad saltos de júbilo...*». (imperativo aoristo)
«*...porque será grande vuestra recompensa en los cielos*». (plural)	«*...porque vuestra recompensa es grande en el cielo*». (singular)
«*Así persiguieron a los profetas que os precedieron*».	«*porque así hicieron sus padres con los profetas*».

Indudablemente, estamos ante un mismo texto arameo traducido al griego de formas diferentes.

Esto resulta especialmente claro en las últimas palabras de ambos versículos, donde abiertamente el mencionado sustrato arameo fue

interpretado por uno de los traductores como *aposición* al complemento directo «profetas» (Mateo: «que os precedieron»); y como sujeto de la oración por el otro (Lucas: «sus padres»). Previamente a la redacción del sermón de la montaña y del discurso en la llanura, existe, pues, una tradición aramea común a ambos.

Esta observación nos hace retroceder un trecho considerable a partir del sermón de la montaña: Mateo escribió su evangelio hacia los años 75-80 d. C., y la tradición aramea habremos, pues, de situarla en los primeros decenios siguientes a la muerte de Jesús.

4. Demos un último paso. Observando más detenidamente el discurso en la llanura (Lucas), notaremos que en este texto el tratamiento fluctúa una y otra vez entre la segunda persona del *plural* y la segunda del *singular*.

Al principio encontramos la segunda del plural (Lc 6, 20-28): «Bienaventurados los pobres, porque de vosotros es el reino de Dios...» «Amad a vuestros enemigos...». Pero súbitamente, el singular aparece en Lc 6, 29-30: «A quien te hiere en una mejilla, ofrécele también la otra...». Para empezar nuevamente con el plural en Lc 6, 31-38. Después se emplea la tercera persona (Lc 6, 39-40), para volver a la segunda del singular en Lc 6, 41 s. Etcétera.

Conclusión: el discurso en la llanura es una compilación de *logia* aislados, pronunciados por Jesús en ocasiones distintas; exactamente igual que las siete parábolas del capítulo 13 de Mateo, que fueron propuestas en diversas ocasiones y reunidas después reflexivamente en un solo discurso. Lo mismo cabe decir del sermón de la montaña: representa una elaboración del texto de Lucas con otras sentencias más, dichas por Jesús.

Este carácter de la composición del discurso en la llanura y del sermón de la montaña podemos probarlo con ejemplos.

Así, el evangelio de Lucas nos ha transmitido dos pasajes del sermón de la montaña (Mateo), en las palabras de Jesús sobre la puerta estrecha (Mt 7, 13-14). Según Lucas, el motivo que acuñó esta imagen oral fue la pregunta de uno (cuyo nombre no se da) a propósito del número de los que logran salvarse: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?». En lugar de responder concretamente, Jesús exclama: «Luchad para entrar por la puerta estrecha...» (Lc 13, 23 s).

El otro pasaje (Mt 6, 9-13) del sermón de la montaña, cuya ocasión histórico-situacional nos ha transmitido Lucas, es el padrenuestro. Jesús está orando en soledad; entonces los discípulos se le acercan y le piden: «Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a los suyos» (Lc 11, 1).

Tenemos, pues, en el sermón de la montaña una recopilación de *logia* de Jesús, originariamente aislados. A veces, pero no siempre, consisten en sólo una frase. Cada uno de estos *logia* —así hemos de representárnoslos— es quizá el resumen de un sermón o la quintaesencia de una plática doctrinal que en forma de preguntas y respuestas debió de ocupar un día entero, o también la resultante de una polémica con sus adversarios.

Estos *logia* aislados fueron reunidos inicialmente en un escrito en arameo, de donde surgieron el discurso en la llanura de Lucas y el sermón de la montaña de Mateo, ambos escritos en griego.

Si se me permite una comparación, yo diría que hemos aprendido a distinguir entre el *edificio* del sermón de la montaña con sus diferentes pisos, y los *sillares* que sirvieron para construirlo. Hemos de considerar, pues, ambas cosas separadamente: por lo pronto el edificio como un todo, tal como hoy aparece ante nosotros; después, los sillares con que fue levantado.

3. *El sermón de la montaña, catecismo de la cristiandad primitiva*

El sermón no es, pues, según la conclusión a que hemos llegado, la reproducción de una exhortación continuada de Jesús —como tampoco lo es el discurso de las parábolas contenido en Mt 13—, sino más bien una colección de sentencias suyas. ¿Con qué fin se hizo esta colección? ¿Cómo se llegó a ella?

Recordemos los resultados de los trabajos de C. H. Dodd, que constituyen aquí una ayuda preciosa. Este conocido neotestamentarista inglés hizo la fundamental observación de que en toda la cristiandad primitiva existió una doble forma de predicación. A saber: anuncio y doctrina, *kerigma* y *didajé*[4]. Desgraciadamente ambos conceptos se han venido confundiendo de continuo, aunque cada uno de ellos —y en cualquier caso según la terminología paulina— indicaba cosas totalmente diferentes.

El anuncio o kerigma es la predicación misionera de Jesús a judíos y gentiles. Tiene por contenido la nueva de un Señor crucificado que resucitó y la de su parusía. El más antiguo resumen del kerigma lo encontramos en 1 Cor 15, 3-5: «Porque os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo recibí, a saber: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer

4. C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developiments*, London 1936; Id., *Gospel and law*, Cambridge 1951.

día, según las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los doce». Así pues, el anuncio de Cristo y la nueva de que él nos ha reconciliado y es nuestra paz, constituye lo que se denomina kerigma.

Distinta del kerigma es la didajé o doctrina, la predicación a la comunidad. Si el kerigma se dirige hacia los de fuera, la didajé se dirige hacia los de dentro. Todos los actos de culto comenzaban por la didajé. Los Hechos de los apóstoles (2, 42) nos describen, creo yo, el desarrollo de uno de estos actos cultuales en la cristiandad primitiva. Eran cuatro partes: el comienzo (parte primera) estaba constituido por la doctrina, didajé, de los apóstoles; seguía (parte segunda) la *koinonía;* bajo este concepto hay que entender probablemente la comunidad de la mesa; a ésta se unía (parte tercera) la fracción del pan; y la conclusión (cuarta parte) la formaban las oraciones.

La doctrina, la instrucción, iba pues al principio del culto; y de ello tenemos innumerables pruebas documentales.

¿Cuál es, por tanto, el contenido de la didajé en función de sus diferencias respecto al kerigma?

Dodd responde en sus obras que la didajé ofrece instrucciones para la dirección cristiana de la vida *(ethical instructions).* Esta afirmación es sustancialmente correcta. Unicamente —indiquémoslo al menos— las afirmaciones de Dodd deben ser rectificadas en el sentido de que su definición de didajé como *ethical instructions* resulta demasiado estrecha. La didajé no se nos presenta simplemente como exterior al kerigma, sino que el kerigma es repetido continuamente en la instrucción de la comunidad. En consecuencia, la didajé incluye: a) el contenido del kerigma, y b) aquello que debe ser dicho a la comunidad.

A esta categoría pertenece no sólo la *instruction in morals*, sino muchas otras cosas más. Tales son, por ejemplo, la doctrina sacramental y la doctrina sobre los últimos tiempos (Heb 6, 2); además, las pruebas y narración escriturarias sobre la vida de Jesús.

En el nuevo testamento hay multitud de ejemplos de cómo se presentaba esta didajé. Así Mt 6, 5-15 y Lc 11, 1-13 muestran dos *didajai* distintas y sumamente características: es decir, dos instrucciones sobre la oración. Considerando las partes integrantes de la doctrina de Mateo sobre esta materia y las de la doctrina de Lucas, caemos en seguida en la cuenta de dónde radica la diferencia entre ambas.

La del primero está constituida por cuatro *logia:* Cuando oréis no seáis como los hipócritas, que lo hacen bien a la vista; orando no digáis palabras inútiles; tomad la oración del Señor como ejemplo de oración no palabrera; si oráis, debéis también perdonar.

En cuanto a la doctrina de Lucas (11, 1-13) sobre la oración, también contiene cuatro partes como la de Mateo. Primeramente, los

discípulos piden a Jesús: «enséñanos a orar»; Cristo da el padrenuestro como respuesta. A continuación les invita mediante la parábola del amigo importuno a no desfallecer en la oración, aun cuando ésta no fuere inmediatamente atendida. A esto se une la renovada exhortación: «Pedid y se os dará». Y la conclusión describe el ejemplo del padre que no negará a su hijo lo que éste le pida.

Vemos, pues, que la didajé de Mateo se dirige a gentes procedentes de un mundo en el que habían aprendido a orar, pero donde la oración corría el riesgo de ser usada mal; sin duda estamos ante una didajé judeo-cristiana. En cambio, la didajé de Lucas se dirige a gentes que han de aprender a rezar y necesitan que les den ánimos para que oren: una instrucción oracional para cristianos procedentes de la gentilidad. El sermón de la montaña en su conjunto es, pues, junto con la epístola de Santiago, el ejemplo clásico de una didajé cristiana primitiva.

Si tras todas estas dilucidaciones nos preguntamos por la posibilidad de decir algo sobre el fin para el que esta didajé fue recopilada y cuál es su situación histórico-ambiental, habremos de tener presente su contenido.

El sermón de la montaña tiene una estructura sumamente clara. Su tema lo expone Mateo en 5, 20: «Porque os digo que si vuestra justicia no fuere más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos».

La opinión difundida comúnmente iguala a unos y a otros, pero la verdad es que se trataba de dos grupos muy distintos. Los escribas eran maestros en teología, con largos años de preparación; los fariseos, en cambio, no eran teólogos, sino meros grupos de laicos piadosos extendidos por todos los rincones del país: comerciantes, artesanos, industriales...; sólo eran teólogos sus dirigentes. Según Josefo, en el siglo I d. C. había en Palestina 6.000 fariseos.

Habida cuenta de esta diferencia entre ambos, vemos que en Mt 5, 20 se habla de una justicia tripartita, que corresponde exactamente a la estructura del sermón de la montaña. Por este orden: la justicia de los teólogos; la de los laicos piadosos; la de los discípulos de Jesús. Y efectivamente, después de la introducción (Mt 5, 3-19) y del enunciado del tema (Mt 5, 20), la primera parte del sermón expone el conflicto entre Jesús y la interpretación escriturística de los teólogos del momento: las seis grandes antítesis de Mt 5, 21-48. Sigue —parte segunda— el conflicto con la justicia de los fariseos: la limosna, la observancia de las tres horas de oración o su sustitución por un ayuno ostentoso, son las características de estos piadosos grupos laicales (Mt 6, 1-18). La parte final (Mt 6, 19 a 7, 27), desarrolla la nueva justicia de los discípulos de Jesús.

El tema de esta didajé tripartita es, pues, la dirección de vida para los cristianos, en sus diferencias respecto a la de sus contemporáneos judíos. Por tanto, en el sermón de la montaña tenemos ante nosotros una recopilación de palabras de Jesús, reunidas conforme a un criterio parenético. Concluyamos, pues, que su puesto estaba en la enseñanza de catecúmenos o en la instrucción de neófitos. En Lucas (6, 20-49) era una catequesis pensada para cristianos procedentes de la gentilidad; y en Mateo (capítulos 5 a 7), una catequesis para judeo-cristianos.

Pero entonces, si hemos determinado con exactitud la situación histórico-ambiental del sermón de la montaña y del discurso en la llanura, se desprende fácilmente de lo dicho una conclusión muy importante: el sermón es un catecismo para catecúmenos y neófitos; luego tiene que haber algo que le precede.

Y lo que le precede es el anuncio del evangelio. Le precede la conversión. La precede el haber resultado subyugados por la buena nueva.

4. *Las palabras de Jesús aisladamente*

Hemos analizado ya el sermón de la montaña como conjunto. Vamos a concluir con el estudio de las palabras de Jesús, aisladamente consideradas. Estas palabras o sentencias son los sillares de los que se compone el edificio.

Ya vimos cómo en los tiempos más primitivos fueron transmitidas en forma de *logia* aislados. El resultado es un cuadro polícromo, pues los *logia* aquí compilados pertenecen a las más diversas categorías dentro de la «historia de las formas».

Los hay que son afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, como en Mt 5, 17: «No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas. No he venido a abolir, sino a perfeccionar». Jesús es el heraldo de la voluntad concluyente de Dios, como último enviado suyo que conduce la revelación hasta su cumplimiento. Cristo desarrolla poderosamente esta consciencia de enviado en las seis antítesis de Mt 5, 21-48.

J. Schniewind ha insistido con razón en que las bienaventuranzas son también testimonios encubiertos de Jesús sobre sí mismo: salvador de los pobres, de los que sufren, etc. [5]. También Mt 5, 18 pertenece a la serie de testimonios sobre sí mismo, si bien estos *logia* se refieren originariamente a los anuncios de la pasión contenidos en el antiguo testamento: no habrá ni una jota ni un ápice que deje de cumplirse.

5. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus. Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen ²1960.

Una segunda categoría la constituyen las palabras sobre crisis, las que hablan del juicio ya en puertas. Por ejemplo, Mt 5, 25-26: reconcíliate antes de que sea demasiado tarde; Mt 7, 21-23: ante el tribunal del juez supremo lo que cuenta son las obras y no el decir «Señor, Señor»; Mt 7, 24-27: la amenaza del diluvio.

Citemos también las invectivas contra los escribas (Mt 5, 21-48) y contra los fariseos (Mt 6, 1-18). Y asimismo otras palabras como el *logion* de la paja en el ojo ajeno y la viga en el propio (Mt 7, 3-5), que quizá, originariamente, tuvieran carácter de invectiva.

Encontramos además sentencias referentes a la misión. Posiblemente pertenezca a esta categoría la gran perícopa Mt 6, 24-34 que prohíbe el «andar angustiados por sí mismos», y muy bien pudiera ser en su origen un *logion* dirigido a los enviados que están a punto de partir y deben saber que quedan totalmente encomendados a la providencia divina.

Por último —y este es el elemento predominante— leemos en el sermón de la montaña directrices de Jesús sobre el comportamiento de los que son sus discípulos. Hemos de citar una vez más las seis antítesis, perícopa que es siempre la primera en acudir a nuestra memoria cuando se trata del sermón de la montaña. En ella Jesús va ordenando un ámbito vital tras otro: la actitud respecto a los hermanos, a la mujer y al matrimonio, la veracidad en las palabras, las relaciones con los enemigos (Mt 5, 21-48). Además, están las palabras sobre el recto método de dar limosna, orar y ayunar (Mt 6, 1-18), la exhortación a hacer brillar la luz (Mt 5, 16), y muchas otras más.

Consideradas en sí mismas, aisladamente, cada sentencia o grupo de ellas —y sobre todo las que se dirigen a los discípulos—, se impone una y otra vez la observación con que terminábamos el apartado anterior; en seguida notamos que sólo podremos entenderlos correctamente a condición de ver con claridad en cada *logion* cómo *hay algo que le precede.*

Quisiera demostrar con cinco ejemplos esto que acabo de decir.

La breve frase de Mt 5, 14 «Vosotros sois la luz del mundo», compara a los discípulos con el sol. Considerada en sí misma y sin más apoyaturas ni defensas, resulta un absurdo: ¿puede decirse verdaderamente de aquellos hombres, cuyas debilidades y fallos ni siquiera los propios evangelios disimulan, que son la luz que ilumina al mundo? Pero la comparación resulta pletórica de sentido en cuanto la hacemos ir tácitamente precedida de otra frase: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12).

Citemos como segundo ejemplo a Mt 6, 15: «Si vosotros no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre celestial puede (así es como hay que traducir el imperfecto arameo original) perdonaros a

vosotros». Tomando esta sentencia en sí misma, parece como si la ley de la reciprocidad se hubiese trasladado a la relación de Dios con el hombre; sin reservas y como problema de cálculo. Pero ocurre que el mismo *logion* aparece otra vez en el evangelio de Mateo como remate de la parábola del siervo cruel: «Así os tratará también mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano» (Mt 18, 35). Lo vemos aquí con especial claridad: hay algo que precede. Y lo que precede es la gran remisión de deudas de que habla esta misma parábola del siervo despiadado. Con esto, la gran exigencia divina de que también perdonemos nosotros, ya no es un cálculo, sino algo que cae por su peso: «Siervo malvado, te perdoné toda aquella deuda porque me suplicaste, ¿no debías tú compadecerte también de tu compañero, como yo me he compadecido de ti?» (Mt 18, 32-33).

El tercer ejemplo nos lo ofrecen las palabras de Jesús sobre el divorcio en Mt 5, 32-33. Para los hombres de entonces, aquéllas fueron palabras de excepcional dureza, ya que la legislación sobre el divorcio pasaba por ser un gran privilegio de Israel. El libelo de repudio tenía, sin embargo, efectos tuitivos para la mujer —que como tal divorciada quedaba indefensa— al concederle documentalmente el derecho a ponerse bajo la protección de otro hombre. Jesús prohibió el divorcio, pero sus palabras no hubieran sonado tan duras sólo porque tocaban un privilegio de Israel, sino más bien porque eran crítica a la Torá (Dt 24, 1). Esta crítica contra la Torá sólo resultará plenamente comprensible si situamos la prohibición dentro del contexto de la conversación sobre el divorcio que relata Mc 10, 2-12. A lo largo de ella, los adversarios de Jesús acuden a los textos mosaicos, mientras que éste se remite al relato del Génesis (1, 27; 2, 24). A la prohibición del divorcio precede, pues, el anuncio de que el tiempo de la ley ha transcurrido ya, porque comienza el de la salvación y en él se restaura la voluntad original, la pura voluntad de Dios en el paraíso.

El cuarto ejemplo será el mandamiento del amor a los enemigos (Mt 5, 44-45), el más difícil de todos los mandamientos. «Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, el del cielo, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llueve sobre justos y pecadores». Una vez más hay algo que precede a la exigencia de Jesús: la revelación del Padre —ardiente hilo conductor de todo el sermón de la montaña— y la de la infinitud de su bondad.

Tomaré como último ejemplo la perícopa —tan maltratada— del golpe en la mejilla. «Habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente*. Pero yo os digo: no litiguéis (así debe traducirse) con el que os ofende (literalmente: «contra el malo»), sino que si alguno te hiere en la mejilla derecha, preséntale también la otra» (Mt 5, 38-39).

La introducción «habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente*», indica en seguida a los oyentes algo muy concreto: Jesús quiere ocuparse ahora del derecho civil. La ley llamada *del talión* ya no se aplicaba al pie de la letra en tiempos de Jesús, sino que constituía el fundamento de todo el ordenamiento jurídico en su conjunto; de ella tomó el principio de que la magnitud del castigo debía ser proporcional a la cuantía del daño inferido. En contra de eso, Jesús dice a sus discípulos: por lo que toca a la protección jurídica a través del derecho civil, os prohíbo que os querelléis cuando se os ofenda. Como ejemplo elige una injuria especialmente ultrajante: la bofetada en la mejilla derecha, la bofetada con el dorso de la mano, que todavía es hoy en oriente el más deshonroso de los golpes.

Sin embargo, Jesús no habla —y esto es importantísimo para la comprensión de la perícopa— de cualquier ofensa; el golpe deshonroso resulta de un motivo perfectamente determinado: la consideración de los discípulos como herejes, porque seguían a Jesús. Esto no se dice expresamente, pero podemos deducirlo observando que en todos los pasajes donde Jesús les habla de ofensas, persecuciones, maldiciones y vituperios, se trata de ignominias sobrevenidas por ser discípulos del Señor.

Si eres deshonrado como hereje —dice Jesús— no uses las vías que te concede el derecho. Acredítate más bien como discípulo mío al ser capaz de sobrellevar el odio y las afrentas, de superar el mal y de perdonar las injusticias que se te hagan.

Nuevamente hay algo que precede a todo esto: la entrada en el número de los seguidores de Jesús y el confesarle abiertamente que provocará un odio fanático. Y quizá podamos precisar mejor aún qué es lo que precede, si preguntamos: ¿cómo llegaría Jesús a emplear precisamente el ejemplo de la bofetada en la mejilla? La ocasión o motivo pudo ofrecérselo una experiencia concreta, naturalmente: alguno de sus discípulos pudo haber sido vilipendiado de esta manera.

Pero quizá no sea baladí la comprobación de que en todo el antiguo testamento sólo se habla una vez de soportar voluntariamente la bofetada en las dos mejillas. Nos referimos a Is 50, 6, donde el profeta dice: «He dado mis espaldas a los que me herían y mis mejillas (¡en plural!) a los que me arrancaban la barba». Si Jesús pensó en este pasaje[6], entonces las palabras sobre el golpe en la mejilla quieren decir que Cristo anunciaba para sus discípulos el destino de los profetas. En tal caso, lo que precede al *logion* es la misión por la que

6. K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, Gütersloh 1923, 96 s, fue el primero en opinar que Jesús pensó en Is 50, 6.

Jesús ponía a sus discípulos en la línea de aquéllos, y la predicción para sí mismo de un destino lleno de sufrimientos.

En la perícopa de la bofetada al hereje no se trata pues —repitámoslo una vez más— de la reacción ante cualquier tipo de ofensas, sino de ultrajes padecidos por pertenecer a los que siguen al Salvador que padece. Y si el golpe infamante alcanza a los discípulos porque confiesan a Cristo, habrán de seguirle tomando su cruz con alegría.

Hay algo que precede. A cada palabra del sermón de la montaña le precede algo. Precede la predicación del reino de Dios. Precede la asistencia y consuelos de ser los discípulos hijos del Padre (Mt 5, 16; 5, 45; 5, 48, entre otros). Precede el testimonio sobre sí mismo, dado por Jesús con palabras y con obras. El modelo de Cristo está tras cada palabra del sermón de la montaña.

Pero entonces esto supone que las directrices del sermón están desgajadas de su contexto original, muchos de cuyos puntos afortunadamente han llegado hasta nosotros —ya lo hemos visto— gracias a pasajes paralelos. En cierto modo los mencionados *logia* son meros consecuentes, que sin su antecedente resultan incomprensibles; e incomprensibles hubieran permanecido pese a ser palabras de Jesús sin ese antecedente del que acabamos de hablar. Exagerando un poco si se quiere, yo diría que cada sentencia del sermón de la montaña hay que completarla con este antecedente: «Tus pecados te son perdonados» (Mt 9, 2). Y tenemos entonces: «Tus pecados te son perdonados»; y por tanto: «haz pronto la paz con tu adversario mientras estás con él en el camino» (Mt 5, 25). «Vuestros pecados os son perdonados»; y por tanto: «si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas» (Mt 6, 15). «Vuestros pecados os son perdonados»; y por tanto: «amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen» (Mt 5, 44).

Es decir: *precede el evangelio.* O más exactamente, los *logia* de Jesús recopilados en el sermón de la montaña son parte integrante del evangelio. La buena nueva está en cada una de esas palabras. El antiguo *αἰών* ha terminado; habéis sido transferidos por el anuncio del evangelio y vuestra categoría de discípulos al nuevo *αἰών* de Dios. Sabed pues, ahora, cuál es el semblante de la vida cuando un hombre pertenece a ese siglo nuevo. Ved cómo son los rasgos de la filiación divina y cuál es el rostro de la fe cuando es vivida. Ved también cómo es la vida de quienes pertenecen a la era de la salvación, instaurada por Dios. Ved cómo viven los que fueron liberados de los poderes de Satán, aquellos en quienes se consuma el milagro de ser discípulos de Cristo.

Nada tiene de sorprendente, por otra parte, que el sermón de la montaña —en apariencia— traiga tan sólo los consecuentes y omita el antecedente. Recordemos que el sermón, tal como ha llegado a nosotros, es un catecismo de la cristiandad primitiva; y como tal persigue una meta pedagógica muy concreta: quiere mostrar a los nuevos cristianos, que no se limitaron a oír el mensaje de Cristo, sino que además le abrieron sus corazones, cómo debe ser su vida en el futuro. Entonces el antecedente venía dado —digámoslo así— por la situación. La *didajé* se adjunta al *kerigma.*

Por otra parte, el antecedente falta sólo en apariencia, ya que es él quien inaugura el sermón de la montaña bajo la forma de las bienaventuranzas (Mt 5, 3-12) y de las palabras sobre la dignidad que supone ser discípulos de Jesús (Mt 5, 13-16). Ambas perícopas encierran todo el sermón: valen para cada una de sus palabras sin necesidad de ser repetidas una y otra vez; a la manera del factor que, colocado ante un paréntesis en una fórmula matemática, multiplica a todos los valores del polinomio incluido en él.

Hay algo que precede. Partiendo de esta concepción totalmente decisiva para la recta inteligencia del sermón de la montaña quedarán claras dos cosas.

Primera: *la dificultad de las exigencias de Jesús.* Ahora es cuando podemos comprenderla. La doctrina que Jesús propone a sus discípulos va dirigida a hombres liberados ya de los poderes del demonio merced a la buena nueva. A hombres que ya están dentro del reino de Dios cuya calidad irradian. A hombres que han sido perdonados, que encontraron la perla preciosa y han sido invitados a las bodas. A hombres pertenecientes por su fe en Jesús, a la nueva creación, al mundo nuevo de Dios. Doctrina dicha a hombres en cuyas vidas irrumpió ya ese gran gozo del que nos habla la parábola del tesoro escondido en un campo, cuando quien lo encuentra se llena de alegría, va y vende todo lo que tiene. Doctrina dirigida a hijos pródigos recibidos nuevamente por el Padre en su casa.

Jesús les anuncia a todos ellos: vivid ya los tiempos de salvación. Pero propio de estos tiempos es también que la voluntad divina rija con todas sus exigencias. La presencia del reino de Dios significa vigencia del derecho puesto por él para el mundo que viene. Y este derecho es perdón soberano a la vez que voluntad santa; porque el consuelo de su perdón es también pretensión de Dios sobre toda nuestra vida.

Todo esto nos lo dice Jesús sin rehuir el empleo de imperativos. Desde ahora, no te irrites contra tu hermano; evita la mirada impura; esfuérzate en conseguir la sinceridad completa; ama a tu enemigo.

La dificultad de las exigencias de Cristo sólo es comprensible partiendo de la magnitud del don de Dios.

La segunda cuestión que resulta aclarada si consideramos que hay algo que precede a la doctrina enseñada por Jesús a sus discípulos en el sermón de la montaña, es la de *sus lagunas* (es decir, lo que H. Girgensohn denominó la *Lückenhaftigkeit* del sermón de la montaña). Jesús no expone a través de las sentencias recopiladas en él una regulación exhaustiva de la vida de sus discípulos, ni tampoco pretende ser tal; se trata de rasgos, síntomas, ejemplos de cómo será, cuando el reino de Dios irrumpa en este mundo todavía oprimido por el pecado, la muerte y el demonio.

Poco más o menos, Jesús nos viene a decir: Quiero mostraros con unos cuantos ejemplos el semblante de la vida nueva. Y eso que os enseño yo en ellos, habréis vosotros de transplantarlo efectivamente a todos los niveles del vivir. Vosotros mismos habréis de convertiros en signos del reino de Dios que viene; en señales de que algo ha sucedido. Con vuestras vidas, en todos los aspectos de vuestra existencia —y más allá de lo que yo menciono— debéis dar testimonio ante el mundo de ese advenimiento del reino de Dios. Vuestra vida enraizada en la *basileia* debe manifestar su triunfo.

Pero ¿quién será capaz de realizar todo eso? Somos seres desvalidos, arrojados de acá para allá, tambaleantes... Los discípulos hicieron a Jesús esta pregunta y Cristo la recogió. La respuesta dada por él a esta objeción viene en Mt 5, 14, situada en unos momentos en los cuales los discípulos señalaban al Maestro su impotencia y debilidad de hombres. Y Jesús les dice: «No se puede ocultar una ciudad que está puesta sobre un monte».

Gerhard von Rad nos ha mostrado en un bello estudio que aquí no se trata de una ciudad cualquiera, sino de la *Civitas Dei* escatológica[7]. Su luz, dice Cristo, alumbrará al mundo. A ella pertenecéis vosotros. La *Civitas Dei* escatológica no ha menester de esfuerzos crispados: brilla con su propia luz.

5. *No es ley, sino evangelio*

El sermón de la montaña —tal es nuestra conclusión— no es ley, sino evangelio. Porque ésta es la distinción entre ambos: la ley pone al hombre ante sus propias fuerzas y le pide que las use hasta el máximo; el evangelio sitúa al hombre ante el don de Dios y le pide que convierta de verdad ese don inefable en fundamento de su vida. Dos mundos.

7. G. von Rad, *Die Stadt auf dem Berge:* EvTheol 8 (1948-1949) 439-447. Trad. cast., *La ciudad sobre el monte*, en *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976.

Para marcar bien esta diferencia, deberíamos evitar en la teología neotestamentaria, expresiones como «ética cristiana», «moralidad cristiana», «moral cristiana». Todos estos términos seculares son inadecuados y equívocos. En su lugar, debe hablarse de «*fe vivida*»: entonces se expresa claramente que el don de Dios precede a su exigencia.

Si retomamos ahora la tríada con la que hemos empezado este estudio, podremos afirmar:

Las palabras de Jesús resumidas en el sermón de la montaña no pretenden arrojar un yugo legalista sobre las espaldas de los discípulos; ni en el sentido de decir: «Todo esto has de hacer para que seas sal»; ni tampoco: «Todo esto deberías hacer, pero ya ves cuán débil eres; ni tampoco en un tercero y último sentido: «¡Ea! Haz un esfuerzo supremo: se trata de la victoria final».

Estas palabras de Jesús describen lo que es la fe vivida. Y nos dicen: Estás perdonado. Eres hijo de Dios. Perteneces a su reino. El sol de la justicia ha salido también sobre tu vida. Ya no te perteneces a ti mismo, sino que perteneces a la Ciudad de Dios, cuya luz resplandece entre las tinieblas. Ahora puedes experimentarlo tú: del agradecimiento como hijo de Dios redimido nace y crece una vida nueva.

Tal es el sentido del sermón de la montaña.

15

«ESTO ES MI CUERPO...»

Quien intenta aproximarse un poco más a la comprensión de las palabras que dirigió Jesús a sus discípulos en la última cena debe evitar el error consistente en comenzar inmediatamente con las palabras de la institución. Lo que debe hacer es, más bien, actualizar el marco en el que dichas palabras fueron pronunciadas. Dicho de otra manera: las palabras de la institución no pueden considerarse aisladamente. Este error no siempre ha sido evitado. Es más, podríamos decir incluso que el aislamiento a que han sido sometidas las palabras de la institución a lo largo de los siglos ha producido consecuencias funestas. Las palabras de la institución se han ido convirtiendo en una fórmula mágica secreta y han ido perdiendo su sentido escatológico (referido a la misión de Jesús en los últimos tiempos).

1. *La comunidad de mesa*

Si queremos evitar el peligro de aislar las palabras de la cena, no nos queda más remedio que tomar como punto de partida el hecho de que la última cena de Jesús es un eslabón —el más importante, sin duda— dentro de una larga cadena de comidas que Jesús celebró con sus discípulos y que éstos continuaron después de la pascua. Me gustaría poder mostrar el significado que la comunidad de mesa con Jesús tenía para sus discípulos; para ello me voy a valer de seis consideraciones.

1. La comunidad de mesa tiene para los pueblos del oriente un significado más profundo que para los occidentales. La comunidad de mesa es algo más que una simple reunión social. Este significado puede advertirse, por ejemplo, en las llamadas «historias de los patriarcas». Nos encontramos, por ejemplo, con que Abimelec pretende concluir un pacto con Isaac. ¿Cómo se lleva a cabo esta conclu-

sión? «Les preparó (Isaac) un banquete, comieron y bebieron; el día siguiente madrugaron y se prestaron mutuamente juramento» (Gén 26, 30 s). Lo mismo ocurre en la conclusión del pacto de Jacob con su yerno Labán: «Después ofreció (Jacob) un sacrificio en la montaña, e invitó a su gente a comer» (Gén 31, 54).

La comunidad de mesa indica el otorgamiento de la paz, la confianza, la fraternidad, el perdón. Comunidad de mesa es comunidad de vida. La conclusión del libro II de los Reyes nos ofrece un ejemplo especialmente impresionante de la fuerza expresiva de la comida común. En este pasaje se relata la historia de Joaquín, el último rey legítimo de Judá, que tuvo el destino trágico de acceder al trono con dieciocho años en diciembre de 598 a. C., para, ya a los tres meses, en marzo del 597, caer en manos del rey de Babilonia, Nabucodonosor, tras la ruina de su capital, Jerusalén. Durante casi cuarenta años, hasta la muerte de Nabucodonosor, Joaquín hubo de languidecer en la prisión como deportado. Pero después ocurrió lo siguiente:

> El año treinta y siete del destierro de Joaquín de Judá, el día veinticuatro del mes doce (tan importante es el acontecimiento que se precisa exactamente la fecha), Evil Merodac, rey de Babilonia, en el año de su subida al trono, concedió gracia al rey Joaquín de Judá. Le sacó de la cárcel y conversó cordialmente con él... le permitió dejar el traje de preso y le hizo comer a su mesa mientras vivió (2 Re 25, 27-29 = Jer 52, 31-33).

El rey de Babilonia, Evil Merodac, recién llegado al poder, traza una raya sobre el pasado y concede una amnistía con ocasión de su subida al trono. La concesión de la amnistía queda proclamada ante todo el mundo mediante el ofrecimiento de la comunidad de mesa a los presos.

2. En el antiguo judaísmo se mantuvo esta alta estima de la comunidad de mesa. Pero fue introducido un factor completamente nuevo: la comunidad de mesa se establecía ahora a través de la bendición de la mesa. Cuando la familia se había reunido para comer, el padre judío tomaba un pan, lo levantaba para que todos lo vieran y en representación de todos pronunciaba la plegaria de alabanza: «Alabado seas, Señor Dios nuestro, rey del mundo, que haces nacer el pan de la tierra». Los participantes de la mesa hacían suya la plegaria respondiendo «amén», y después el padre les daba a cada uno un trozo de pan, al menos del tamaño de una aceituna. Por último partía un trozo para él y con este gesto indicaba a los comensales que podían comerse su pan. Al comer el «pan de bendición», cada comensal participaba en la oración de alabanza recitada por el padre. La fracción del pan era la transmisión de la bendición. De manera similar

se recitaba una acción de gracias *después* de la comida. El padre de familia (o el invitado de mayor categoría, a petición del padre) recitaba, sentado, la siguiente invitación: «Alabemos a Yahvé, nuestro Dios, de quien es lo que hemos disfrutado», a lo que respondían los comensales: «Alabado sea nuestro Dios por el manjar que hemos comido». Entonces el padre tomaba el «cáliz de bendición» (1 Cor 10, 16) en la mano derecha, lo tenía levantado un poco sobre la mesa, y, dirigiendo la vista al cáliz, recitaba la plegaria de sobremesa, que en tiempos de Jesús tendría posiblemente la siguiente estructura:

1) Alabado seas, Señor Dios nuestro, rey del mundo que alimentas a todo el mundo de bondad, gracia y misericordia.
2) Te damos gracias, Señor Dios nuestro, por habernos dado posesión de una tierra buena y dilatada.
3) Apiádate, Señor Dios nuestro, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, de Sión, morada de tu majestad, de tu altar y de tu templo. Alabado seas, Señor, tú que edificas Jerusalén.

Nuevamente los comensales hacían suya la plegaria respondiendo «amén» y participaban de la bendición, esta vez bebiendo del cáliz que pasaba de mano en mano.

No sabemos cuándo ni cómo surgió la piadosa costumbre de la oración de antes y después de las comidas. Un dato importante a este respecto es el hecho de que al principio se practicó en círculos fariseos [1]; en tiempos de Jesús se trataba de una práctica generalizada. Mediante la bendición de la mesa, la comunión del banquete adquiría una profundidad completamente nueva; una comida cualquiera quedaba elevada del ámbito de lo profano al ámbito de lo religioso; de ser un acto social pasaba a convertirse en una unión a los ojos de Dios. La comida «queda santificada mediante la palabra de Dios y la plegaria» (1 Tim 4, 5). Precisamente por esta razón las personas piadosas, tanto si eran teólogos (escribas) como si eran laicos (fariseos), tenían el deber religioso de mantener en toda su pureza la comunidad de mesa y no sentarse a la mesa con personas descreídas. «Un teólogo... no debe tener comunidad de mesa con gentes que desconocen la ley» [2].

1. Los documentos más antiguos proceden del ámbito esenio (los esenios eran un grupo judío que pretendía ser la comunidad de la salvación; su centro era Qumrán, en el mar Muerto): 1 QS 6, 4 s y 1 QSa 2, 17-21 (bendición de la mesa); Jub 22, 6-9 (año 120 a. C.; oración de sobremesa); Josefo, *Bell. Jud.*, 2, 131 (oraciones de antes y después de la comida). Probablemente los esenios han continuado una costumbre farisea.
2. b Ber 43 b Bar.

3. La comunidad de mesa con Jesús supone algo más: es el anuncio de que el tiempo de la salvación ha irrumpido ya [3]. Jesús solía indicar que el nuevo pueblo de Dios que él había reunido en torno a su persona, sustituía a la familia a la que habían tenido que renunciar él y los discípulos que le acompañaban (Mc 10, 29 s). En la familia de Dios de los últimos tiempos, Jesús es el padre; los discípulos son de casa y de mesa (Mt 10, 25); las mujeres de mayor edad que escuchan su palabra son su madre, los hombres y jóvenes son sus hermanos (Mc 3, 34). Al mismo tiempo, son los pequeños, los niños, y hasta los más pequeños de la familia (Mt 11, 25) a quienes Jesús habla como a niños (Mc 10, 24), aunque por su edad sean adultos. La «familia de Dios» aparece sobre todo en la comunidad de los banquetes, en los cuales Jesús recita la plegaria de la mesa, en calidad de padre de familia y realiza la fracción del pan (Mt 6, 41; 8, 6; 14, 22-24). Lo sorprendente es que entre los comensales de la familia de Dios se cuentan pecadores y publicanos. Los pueblos del oriente, para los que la acción simbólica tiene una significación mucho mayor que para nosotros, comprendieron inmediatamente que la admisión de personas religiosas y moralmente proscritas a la comunidad de mesa con Jesús significaba el ofrecimiento de la salvación a los pecadores y la concesión del perdón. «El que acoge a un pecador, es indulgente con sus pecados», dice la liturgia samaritana [4]. Sólo partiendo de esta concepción se entiende el agradecimiento ilimitado de un Zaqueo, cuando Jesús entra en su casa, la casa de un odiado jefe de publicanos (Lc 19, 1-10); y sólo así se comprende también la apasionada protesta de los fariseos, cuyo sentido es una invitación a los discípulos para que se separen de un hombre que mantiene relaciones con amigos impíos (Mc 2, 16; Lc 15, 2; cf. 19, 7). El mensaje de Jesús, que enuncia al Dios que quiere relacionarse con los pecadores, halló en la comunidad de mesa con los despreciados su expresión más clara, pero también más chocante.

4. La confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8, 29) dio a la comunidad de mesa con Jesús un sentido aún más profundo. Efectivamente, si Jesús era el Mesías, toda comida en su compañía era para el grupo de sus discípulos una presentación anticipada, una anticipación (más justamente diríamos un don anticipado) del banquete de tiempo salvífico. Desde esa hora, comer y beber con el Maestro suponía nada menos que la comunión de la comunidad redimida con el Redentor, el banquete de boda, la prenda de la participación en el banquete eterno.

3. Cf. O. Hofius, *Jesus Tischgemeinschaft mit den Sündern*, Stuttgart 1967.
4. A. E. Cowley, *Samaritan liturgy*, Oxford 1909, I.S. 20, 28, lín. 7, citado según M. Black, *An aramaic aproach to the godspels and Acts*, Oxford [3]1967, 140.

A partir de la confesión de Pedro, toda comunidad de mesa con Jesús proclama lo siguiente: ha comenzado el tiempo mesiánico; el tiempo mesiánico es el tiempo de la redención; el tiempo mesiánico es el tiempo del perdón. Los hijos pródigos pueden hoy volver ya a casa y sentarse a la mesa del padre.

5. El libro de los Hechos de los apóstoles nos cuenta cómo los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén se reunían diariamente para la comida comunitaria (2, 46; 6, 1). Celebrando esa comida en común continuaban la comunidad de mesa que Jesús había concedido a sus discípulos durante su vida terrena. Pablo y Lucas refieren que la comunidad se remitía a un mandato que Jesús había dado en la última cena: «Haced esto en conmemoración mía». El imperativo «haced esto» exige reproducir un acto, una acción, y por ello difícilmente puede referirse a algo distinto de la fracción y reparto del pan que se narra inmediatamente antes (Pablo añade la acción de pasarse el cáliz). Así pues, el mandato de reproducir estas acciones no significa (como habitualmente se interpreta) que los discípulos hayan de repetir las palabras interpretativas, sino que han de continuar realizando la fracción del pan en común, mostrarlo visiblemente en la comunidad de la mesa que son la continuación permanente de la comunidad mesiánica. Como meta de esta aparición de la comunidad salvífica se menciona lo de «en conmemoración mía». Es ésta una fórmula que se encuentra ya en el antiguo testamento y que en el entorno de Jesús era muy corriente. Su empleo predominante se aplicaba al recuerdo de Dios; por ello el mandato de repetir esa fórmula admitiría la siguiente paráfrasis: «Seguid reuniéndoos en comunidad de mesa como comunidad mesiánica, para que Dios se acuerde de mí». ¿Cómo se ha de entender este «recuerdo de Dios»? Una de las plegarias más usadas en la época, que había sido introducida en la oración pascual de sobremesa, pide a Dios que se acuerde del Mesías (efectuando —ya se entiende— el gran giro escatológico). Tal es la significación del mandato de reproducir esas acciones. Los discípulos de Jesús tienen la obligación de reunirse constantemente para celebrar la comida comunitaria, y en ella rogar a Dios para que lleve a cabo la consumación. Cuando realiza la comunidad de mesa, la comunidad, no adopta una actitud pasiva, limitada a la recepción de los dones de Dios, sino que se comporta de modo eminentemente activo. En cada una de sus reuniones, la comunidad proclama que la obra de la salvación ha comenzado y premia a Dios para que la consume.

6. El problema que más preocupó a la iglesia primitiva por lo que se refiere a la comunidad de mesa fue el de decidir si había que

poner limitaciones a la hora de permitir el acceso al banquete del Señor. Los cristianos rigoristas provenientes del judaísmo sostenían este punto de vista. Su opinión general era que a un judío piadoso no le estaba permitido comer con un pagano (Hech 11, 3). Por esta razón los judeocristianos de Antioquía fueron objeto de graves acusaciones de parte de los seguidores de Santiago, el hermano del Señor, residentes en Jerusalén, al haber comido con cristianos procedentes del paganismo. El mismo Pedro y —lo que era mayor motivo de preocupación para Pablo— su colaborador Bernabé, no se atrevieron a seguir celebrando en adelante el banquete del Señor en unión con los cristianos procedentes del paganismo (Gál 2, 11-13), hasta que Pablo protestó públicamente con extraordinaria acritud (Gál 2, 14-21). El hecho de que ni en Jerusalén (Hech 11, 3; Gál 2, 12) ni tampoco en Roma (Rom 14, 1-15, 13) hubiera comunidad de mesa entre judeocristianos y cristianos procedentes del paganismo prueba que muy posiblemente también, fuera del ámbito paulino, ambos grupos celebraban el banquete separadamente. Para Pablo esta situación era insostenible. Es cierto que Pablo mandó a sus comunidades que excluyeran de la comunidad del banquete a los pecadores renitentes, como medida disciplinaria eclesial (1 Cor 5, 11, cf. 9; 2 Tes 3, 14), pero fuera de estos casos luchó apasionadamente contra toda clase de separación en el banquete del Señor. Su argumentación es clara y sencilla: ¿es que Cristo no ha muerto por el hermano (Rom 14, 15)? ¿no habéis sido, tanto unos como otros, abandonados por completo a la gracia que perdona (Gál 2, 15 s)? ¿no ves cómo el hermano alaba a Dios por el manjar que come (Rom 14, 6)? ¿es que no pertenecéis los dos, él y tú, en la vida y en la muerte, al mismo Señor (14, 7 s)? Por ello acogeos mutuamente unos a otros (14, 1; 15, 7), como Cristo nos acoge para honra de Dios (15, 7).

El banquete del jueves santo fue la última comunidad de mesa que tuvo Jesús con sus discípulos en este mundo. Solamente podremos comprender justamente el significado de este banquete si lo concebimos como un eslabón de esta larga cadena, como uno de los dones anticipados de la consumación plena, como actualización del tiempo salvífico. Lo principal de esta última comunidad de mesa son las palabras de interpretación. Vamos a examinar primero los textos, para preguntarnos después por su significado.

2. *Las palabras interpretativas*

Las palabras que Jesús pronunció en la última cena nos han sido transmitidas en cinco pasajes distintos, lo que indica la importancia que les atribuía la iglesia primitiva:

1 Corintios 11, 23-25	**Lucas 22, 19 s**	**Marcos 14, 22-24**	**Mateo 26, 26-28**
Yo he recibido del Señor lo que os he transmitido:			
El Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó pan, y tras la acción de gracias, (lo) partió	Y tras haber tomado pan (y) haber pronunciado *la acción de gracias* (lo) partió y (lo) dio	Y después de haber comido tras haber tomado el *pan* (y) haber pronunciado la alabanza, (lo) partió y (lo) dio	Después de haber comido tras haber tomado Je*sús pan* y haber pronunciado la alabanza, (lo) partió, y después de dárselo a los discipulos,
y dijo:	con las palabras:	y dijo:	dijo:
Este es mi cuerpo, que es para vosotros;	Este es mi cuerpo que (será) entregado por vosotros.	tomad, este es mi cuerpo.	tomad, comed, este es mi cuerpo.

Juan 6, 51c: El pan que yo os daré, es mi carne para la vida del mundo

así debéis hacerlo para que os acordéis de mí. De la misma manera también el cáliz después de haber comi*do*	*así debéis hacerlo* para que os acordéis de mí. Y el cáliz también, después de haber comido	*y tras haber tomado un* cáliz y haber pronunciado la acción de gracias, (lo) dio y bebieron todos de él	*y tras haber tomado un* cáliz y haber pronunciado la acción de gracias, se (lo) dió
con las palabras: Este cáliz es la nueva alianza en virtud de mi sangre. *Así* debéis hacerlo, siempre que bebáis (vino), para que os acordéis de mí.	con las palabras: Este cáliz la nueva alianza en virtud de mi sangre *que por vosotros (será)* derramada.	y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, que (será) derramada *por muchos.*	con las palabras: Bebed todos de él pues esta es mi sangre de la alianza, que (será) *derramada* por muchos para el perdón de los pecados.

a) *Pablo*

El relato de la última cena de Jesús por el apóstol Pablo, escrito poco tiempo antes de la pascua (1 Cor 5, 8; 16, 8) del año 54 —verosímilmente—, es el más antiguo de los cinco textos. Pero tal vez es

más correcto modificar la calificación de 1 Cor 11, 23b-25 como texto más antiguo diciendo que es el más antiguo texto *escrito*, pues de esta manera admitimos la posibilidad de que los textos paralelos (o uno de ellos) contengan formulaciones que representen un estadio anterior al de 1 Cor 11, 23b-25.

El apóstol introduce su relato sobre la institución del banquete del Señor con el siguiente giro: «Yo he recibido como tradición que se remonta al Señor (tal es el sentido del *apo* griego que aparece) lo que os he transmitido...» (1 Cor 11, 23a); subraya, por tanto, que el texto siguiente lo debe a la tradición (cf 1 Cor 15, 3). Lo cual se confirma si observamos que la sección 1 Cor 11, 23b-25 muestra una serie numerosa de giros que normalmente no se encuentran en Pablo [5]. La constatación de que el apóstol se sirve de conceptos que normalmente le son extraños, demuestra que nos encontramos ante una tradición *prepaulina, o mejor, ante una fórmula prepaulina. Esta fórmula* comienza con el rito de la bendición de la mesa *antes* de la comida: «El Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó pan y después de la acción de gracias lo partió y dijo: Este es mi cuerpo, que es para vosotros». Cuando después Pablo prosigue: «De la misma manera también el cáliz después de haber comido», se refiere a la acción de gracias *después* de la comida. Con ello nos encontramos ante un dato importante: en la antigua fórmula prepaulina, las palabras de la cena aparecen unidas a la plegaria que antecede y sigue a la comida.

b) *Marcos*

El texto escrito segundo en antigüedad es el texto de Marcos, que probablemente se remonte a principios de los años 70 del siglo I. Si comparamos en primer lugar el marco, observaremos que la introducción de las palabras interpretativas sobre el pan sigue estrechamente a Pablo; la única peculiaridad es que se menciona la acción de «pasar» el pan («lo dio») mediante un cuarto verbo. Además, en Marcos no se dice «pronunció la acción de gracias», sino «pronunció la bendición»; esta es la designación usual de la bendición de la mesa en el judaísmo, mientras que la expresión «pronunció la acción de gracias» (*eucharistésas*, de donde procede la posterior denominación del banquete del Señor como «eucaristía») o bien es un giro judaico alternativo o es una innovación de origen cristiano. En el contexto de Marcos supone una novedad el hecho de que la plegaria de sobremesa, que la fórmula

5. Para su uso lingüístico cf. J. Jeremias, *La última cena*. Madrid 1980.

paulina describe lacónicamente «y de la misma manera también el cáliz después de haber comido», aparezca aquí descrita con detalle a base de cuatro verbos. Las palabras interpretativas sobre el pan son en parte más breves (falta el giro «por»), y en parte más largas (ha sido añadida la invitación «tomad», tal vez debido a la aplicación de las palabras interpretativas como fórmula de distribución del pan en el uso litúrgico). Las diferencias más notables aparecen en las palabras interpretativas pronunciadas sobre el cáliz; pero no hay que perder de vista que tanto en Pablo como en Marcos el sujeto es el mismo, a saber, el vino tinto, y que la frase siguiente coincide también. En ambas concepciones se establece una comparación entre el vino tinto y la sangre por cuya mediación se concluye la alianza. La complicada fórmula que Pablo emplea se explica muy simplemente por la intención de alejar la idea de beber sangre, cosa que para los judíos *constituía una abominación animista.*

Resulta especialmente curioso el hecho de que el relato de Marcos se caracterice por su gran número de semitismos (palabras y giros en griego que dejan entrever todavía su origen semítico): en los cuatro versos de Mc 14, 22-25 he contado no menos de veintitrés semitismos[6]. En comparación de Marcos, todos los demás relatos (incluido el paulino) son elaboraciones de la tradición; es decir, desde el punto de vista lingüístico, Marcos, pese a ser literariamente más reciente que Pablo, refleja un estadio más antiguo de la tradición.

c) *Mateo*

Por lo que a Mateo se refiere, encontramos en él el texto de Marcos reproducido casi literalmente y con escasas desviaciones. La diferencia más notable entre ellos es el giro «para el perdón de los pecados», que aparece al final de las palabras interpretativas. Se trata de una ampliación que puede observarse repetidas veces en textos litúrgicos, dada su predilección por las conclusiones sonoras. Pero aquí nos encontramos con algo más que con una fórmula de conclusión. Desde los primerísimos comienzos, los miembros de la comunidad cuidaban de intercambiarse el ósculo santo antes de comenzar la celebración del banquete del Señor como signo del perdón (el pasaje más antiguo es 1 Tes 5, 26). Con ello no hacían más que seguir una instrucción de Jesús, según la cual hay que estar dispuesto a perdonar antes de pedir perdón a Dios (Mc 11, 25; cf. Mt 5, 23 s; 6, 14 s). Las palabras «derramada para el perdón de los pecados» tenían por

6. *Ibid.*

objeto transmitirles la certeza de que su disposición a perdonar se ve respondida por el perdón de Dios.

Las restantes diferencias tienen, ciertamente, escaso peso desde el punto de vista de su contenido, pero son sumamente instructivas a la hora de comprender cómo se ha ido desarrollando la tradición. Si, por ejemplo, comparamos cuidadosamente el comienzo de los relatos de Marcos y Mateo, advertiremos en primer lugar que el copulativo «y», que introduce el texto de Marcos, no aparece en Mateo; en segundo lugar, en Mateo ha sido introducido el sujeto, «Jesús»; y tercero, el dativo objetivo indeterminado «a ellos» queda explicado en Mateo por «los discípulos». Estas tres correcciones insignificantes resultan ser, si examinamos más detenidamente el pasaje, indicios de una profunda transformación del texto. El copulativo «y» de Marcos al principio de la sección da a entender, ya de antemano, que nos hallamos ante un fragmento narrativo de la historia de la pasión, ya que el copulativo «y» colocado al principio de las perícopas es el estilo constante de la historiografía palestinense. Desde el Génesis al libro I de los Macabeos, todas las perícopas de los libros históricos, salvo excepciones relativamente escasas, comienzas por «y». La circunstancia de que el sujeto activo, Jesús, y los que reciben el trozo de pan, los discípulos, no aparezcan en Marcos con sus propios nombres demuestra la estrecha unión del relato de Marcos con la narración de la pasión. Estas pequeñas modificaciones de Mateo hacen que su relato adquiera una dimensión independiente: el relato se transforma en una fórmula litúrgica. Una prueba más de este proceso es la añadidura de la invitación «comed» a las palabras pronunciadas sobre el pan y la consiguiente sustitución del giro narrativo «y bebieron de él todos» (Marcos) por la invitación «bebed todos de él» (Mateo). El doble imperativo «comed», «bebed» refleja la utilización de las palabras interpretativas como fórmula de distribución.

d) *Lucas*

Ocupémonos ahora de Lucas. El problema textual de Lucas, que en este pasaje juega un papel especial, no nos ha de llevar excesivo tiempo. El pasaje lucano nos ha sido transmitido en una fórmula doble, una más larga, que es la que aparece impresa en el cuadro sinóptico, y otra más breve, que sorprendentemente se interrumpe con las palabras «esto es mi cuerpo». Durante el siglo pasado fueron muchos los eruditos según los cuales el texto breve representaba en principio la concepción más antigua de las palabras de la cena; estos eruditos se alegraban, además, de haber dado, de esta manera, con

una tradición que suponían no dogmática, que nada decía sobre una muerte vicaria y expiatoria de Jesús. Bastará una breve observación: poseemos más de cinco mil manuscritos griegos del nuevo testamento (aunque sólo una parte de ellos lo contiene entero); pues bien, de esa enorme cantidad de testimonios textuales, sólo un único manuscrito (el Codex D) nos presenta el texto breve. Queda absolutamente excluido el que este único manuscrito de los siglos V o VI, sólo con las escasas versiones relacionadas con él, tenga que ser precisamente el que nos haya conservado el texto originario de Lucas. El texto más antiguo es, pues, el texto más largo. El texto largo se acerca mucho a la fórmula paulina, si bien esta relación entre ambos textos no es probablemente una relación de naturaleza literaria. Por una parte, Lucas no emplea o cita en ningún caso cartas de Pablo, y, por otra, el texto lucano, a pesar de haber sido escrito unos treinta años después de la primera Carta a los corintios, rara vez resulta ser, desde diversos aspectos, más antiguo que el texto paulino. Lucas dice: «el cáliz de la nueva alianza», lo que corresponde a la expresión semítica, que no emplea el «es». La falta del mandato de la repetición es también antigua (¿quién había de suprimirlo?). Y, por último, Lucas refleja también en la introducción un estadio de la tradición más antiguo que el de Pablo: el copulativo «y» del comienzo, así como la falta del sujeto (Jesús) y el indeterminado «a ellos» demuestra que su texto se remonta al estilo narrativo, mientras que el texto de Pablo empieza con una titulación cristológica sonora y solemne: «El *Kyrios* Jesús».

Las coincidencias existentes entre Pablo y Lucas se explican muy verosímilmente partiendo de que ambos reproducen la fórmula de la cena que se utilizaba en Antioquía. Esta fórmula se caracteriza, desde el punto de vista lingüístico, por tener un sabor griego mucho más perceptible que la fórmula de Marcos.

e) *Juan*

El quinto y último texto es el de Jn 6, 51c. Fue J. H. Bernard, en su comentario al evangelio de san Juan, escrito en 1928, el primero en descubrir que Jn 6, 51c nos presenta una concepción autónoma e independiente de las palabras interpretativas de Jesús sobre el pan. Comparando el cuadro sinóptico que presentamos, el lector observará a primera vista que tanto la estructura como el contenido de la frase joánica coinciden con las palabras de Pablo y de Lucas pronunciadas sobre el pan, con la diferencia de que Jn 6, 51c presenta, al comienzo y al término, amplificaciones parafrásticas: en lugar de «este» —como dicen los otros cuatro textos— Juan dice «el pan que

yo daré», y en lugar de «por vosotros», dice «por la vida del mundo». El texto de Jn 6, 51c se diferencia también de las cuatro tradiciones paralelas en otro aspecto: esas cuatro tradiciones dicen «mi cuerpo», en cambio Juan dice «mi carne», expresión en la que coinciden con él Ignacio de Antioquía (contemporáneo de Juan, más joven que él, martirizado alrededor del año 110) y la primera *Apología* de Justino mártir, redactada por los años 150 a 155. Nos encontramos, pues, con una concepción extendida por un ámbito que abarca a Siria y al Asia Menor. La diferente formulación se debe probablemente no a consideraciones de tipo dogmático, sino a una simple variante de la traducción. Efectivamente, la palabra hebrea (o aramea) subyacente *basar/bisra* podía traducirse tanto por «cuerpo» como por «carne».

Resumen

Los cinco textos que hemos ido estudiando en un primer momento uno por uno ponen de manifiesto comparativamente una serie de diferencias que nos permiten referirnos, en último término, a la celebración del banquete del Señor en las comunidades de la iglesia primitiva. Sin embargo, más significativo que estas diferencias es otro dato que resulta de la comparación de nuestros cinco textos: pese a las diversas diferencias literales, el conjunto de los cinco textos coincide plenamente en lo sustancial. Si comparamos palabra por palabra advertiremos que coinciden en tres aspectos:

1) coinciden en atestiguar que Jesús estableció un parangón entre el pan partido y su propio cuerpo;

2) coinciden en atestiguar —tal como han llegado a nosotros— que Jesús estableció un parangón entre el vino tinto (era el vino que había de beberse en el banquete de pascua, si era posible) y su propia sangre, añadiendo que mediante su sangre se realizaba la nueva alianza;

3) coinciden en atestiguar la expresión «por»; es decir, en los cinco textos se dice por quién es entregado el cuerpo, o derramada la sangre.

Los datos comunes que hemos obtenido tienen que ser muy antiguos. Pablo afirma que él ha transmitido a los corintios su tradición de la cena; esta transmisión tuvo lugar durante su primera visita a Corinto (el año 49 de nuestra era). Ahora bien, Pablo pone de relieve que él recibió la concepción corriente de la cena con anterioridad a esa visita, muy posiblemente en Antioquía, hacia comienzos de los años cuarenta. Si tenemos en cuenta que la formulación de sabor semítico que aparece en Marcos es lingüísticamente más antigua que

la fórmula antioquena helenizada, y que la forma narrativa, tal como la presentan Marcos y Lucas, es más antigua que la fórmula litúrgica de Pablo, nos remontamos a los años treinta. Dicho de otra forma: los elementos comunes de *los textos de la cena pertenecen al estrato más primitivo de la tradición.* ¿Cuál es el significado de estos elementos?

3. *Sentido de las palabras interpretativas*

La última cena que Jesús celebró con sus discípulos se distingue de todas las comunidades de mesa verificadas anteriormente en que en la última cena Jesús unió a las plegarias de antes y después de la comida unas palabras «interpretativas» que descubrían el significado de sus acciones. Estas palabras anuncian la pasión (se dice, efectivamente, que la sangre de Jesús será derramada), pero lo hacen de una manera extraña. Surgen dos problemas: ¿cómo llegó Jesús a pronunciar estas palabras misteriosas que comparan el pan partido con su cuerpo y el vino tinto con su sangre? ¿qué significan estas palabras?

1. La respuesta a la primera pregunta es la siguiente: lo que para nuestra sensibilidad resulta insólito y enigmático no fue para los discípulos algo inesperado y sorprendente, sino algo completamente evidente; lo era en todo caso si, como refieren los tres primeros evangelios, la última cena fue un banquete pascual. Efectivamente, las interpretaciones que Jesús hace forman parte del ritual del banquete de pascua.

En Ex 12, 26 s y 13, 8 leemos la norma según la cual los israelitas debían explicar a sus hijos por qué razón se realizaban todos los años por pascua los ritos del sacrificio pascual y se comía a lo largo de una semana pan sin levadura.

> Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿qué significa el rito que realizáis? habéis de contestarles: es el sacrificio de la pascua *(päsach)* para el Señor, pues él pasó *(pasach,* juego de palabras) por las casas de los israelitas en Egipto cuando golpeó a los egipcios (Ex 12, 26 s). Y ese día le explicarás a tu hijo diciéndole: «Esto es por lo que el Señor hizo en mi favor, cuando yo salí de Egipto» (13, 8).

De esta prescripción bíblica que mandaba al padre de familia explicar a los niños con ocasión de la pascua los ritos de la festividad, nació la costumbre de la llamada *Passa-Haggada*, es decir, de la oración que todavía en la actualidad sigue haciendo año tras año el padre de familia judío en el banquete de pascua, en la cual debe explicar las características peculiares de dicha comida.

Hemos de remontarnos todavía una vez más a los tiempos de Jesús para darnos una idea actualizada de como transcurría el banquete pascual. Todos los años, la tarde anterior al plenilunio del mes de Nisán (que correspondía aproximadamente a nuestro mes de abril), eran sacrificados en la explanada del templo de Jerusalén miles y miles de corderos en recuerdo de la liberación de Egipto, cuando Dios respetó las puertas cuyos dinteles y jambas habían sido marcadas con la sangre de los corderos pascuales. Tras la puesta del sol comenzaba el banquete en las familias y comunidades de mesa superiores a diez personas, a las que se unían innumerables peregrinos del mundo entero. El banquete pascual se iniciaba con un entremés consistente en lechugas amargas y puré de frutas. Después se colocaba el cordero sobre la mesa, pero todavía no se empezaba a comerlo, sino que era en ese momento cuando el padre de familia hacía la oración de la pascua en la que daba la interpretación de los elementos que componían el menú, intentando de manera especial que los niños comprendieran las peculiaridades todas de aquella comida. El Rabbí Gamaliel I, maestro de Pablo (Hech 22, 3) solía decir: «(Todo padre de familia) que en su oración pascual no mencione estas tres cosas: el cordero pascual, el pan ázimo y las lechugas amargas, no ha cumplido con su obligación»[7]. Las interpretaciones que hacían los padres de familia eran muy diversas. Las lechugas amargas se interpretaban como recuerdo de la amargura de la esclavitud de Egipto. Comer el pan sin levadura se interpretaba como recuerdo de la prisa con que se llevó a cabo la salida de Egipto, que no les dio tiempo a esperar que la masa fermentara, o bien como recuerdo de la necesidad por la que Israel hubo de pasar, o también como símbolo de la sobreabundancia de pan en la era mesiánica.

Al igual que cualquier padre de familia israelita desde la antiguedad hasta nuestros días, Jesús hizo la oración pascual año tras año y explicó a sus discípulos las características de esta comida de la festividad anual. Es una simple suposición, pero tal vez merecedora de consideración, la idea de que en el trasfondo del discurso del pan de vida en Jn 6 y en el de la viña de Jn 15, puede esconderse el recuerdo de una oración pascual de Jesús.

Habríamos dado entonces respuesta a la cuestión de cómo llegó Jesús a pronunciar las palabras interpretativas, que comparan al pan partido con su cuerpo y al vino tinto con su sangre: al exponer la interpretación del pan y del vino, Jesús no hizo más que cumplir con su obligación de «padre» de aquella casa.

7. Mishnah, Traktat Passafest 10, 5.

2. Pero entonces estamos ante la segunda cuestión difícil: *¿Cómo* interpretó Jesús el pan y vino? La oración que Jesús hizo en la última noche de su vida no se nos ha conservado en su tenor literal, pero valiéndonos de las palabras interpretativas podemos afirmar que Jesús utilizó expresiones cúlticas, es decir, giros propios del lenguaje sacrificial. Esto se refiere en primer lugar al binomio pan-vino, es decir, carne-sangre. En los textos cultuales se habla del cuerpo o de la carne del animal sacrificado y de su sangre que ha sido derramada en el altar del holocausto. Con ello hemos mencionado ya una segunda expresión sacrificial: Jesús habla de su sangre que es derramada. Por último, la expresión «sangre de la alianza» es también un vocablo cultual. Dicha expresión proviene de Ex 24, 8, pasaje en que, a propósito de la conclusión de la alianza del Sinaí, se dice: «Después de esto Moisés tomó sangre, roció con ella al pueblo, diciendo: Esta es la sangre de la alianza». A la luz de esta insistente utilización de expresiones cultuales, es muy posible que Jesús, en su oración pascual, interpretara el cordero pascual designándose a sí mismo como el cordero pascual de los últimos tiempos, cuya entrega de la vida había de traer la nueva alianza. De hecho las primitivas comunidades cristianas empezaron muy tempranamente a hablar de Jesús como su cordero pascual. El pasaje más antiguo que lo prueba es 1 Cor 5, 7 s, en el que Pablo cita una oración pascual de la iglesia primitiva que, a juzgar por las características de su lenguaje, es anterior a él. Su tema es el siguiente: ser cristiano significa estar en la luz de la pascua. Ser cristiano significa estar liberado de la levadura del pecado. La fiesta ha comenzado ya: Cristo ha sido sacrificado como cordero nuestro [8]. Lo que resulta de todo ello es una escueta afirmación: al utilizar expresiones tomadas del lenguaje sacrificial, Jesús calificó su muerte de muerte vicaria.

Los cinco textos de la cena coinciden en que Jesús no sólo calificó a su muerte de muerte vicaria, sino en que incluso precisó en favor de quién se realizaba esa sustitución vicaria. El tenor literal registra diferencias, como podemos observar en el cuadro sinóptico. Marcos y Mateo dicen: derramada por *muchos*, Pablo y Lucas: entregado por *vosotros*, y el evangelio de Juan dice: por *la vida del mundo*. La versión más difícil, y, por tanto, la más antigua, es «por muchos». Esto podría parecer una limitación, pero no es éste su significado. Para entender correctamente la expresión «por muchos» hay que tener en cuenta que el hebreo y el arameo tienen un vocablo para la «totalidad», pero carecen de un vocablo que, al igual que nuestro «todos», exprese al

8. La comparación de Jesús con el cordero pascual aparece, además de en 1 Cor 5, 7, en 1 Pe 1, 19; Ap 5, 6; 9, 12; 12, 11; Jn 19, 36; cf. 1, 29.36.

mismo tiempo la totalidad y la pluralidad. Para subsanar esta deficiencia se sustituía por la expresión «los muchos» o «muchos», entendida en el sentido de «los muchos, que no se pueden contar, la multitud, la totalidad». Pablo y Lucas aclararon el «por muchos» de Marcos y Mateo a base de «por vosotros», y Juan lo explicó apropiadamente con la expresión «por la vida del mundo».

Esta pequeña palabra «muchos» en el sentido de «los muchos innumerables, la gran multitud, todos», aparece frecuentemente en un pasaje central del antiguo testamento, el capítulo del Siervo de Dios que sufre por los demás. En este pasaje se dice:

> Era el más despreciado y el más desestimado de todos, lleno de dolores y de enfermedades. Era tan despreciado que se ocultaba el rostro ante él; por eso no le atendimos. En verdad él cargó con nuestras enfermedades y sufrió en sí nuestros dolores. Pero nosotros lo estimamos afligido por Dios, herido y humillado por él. Pero él fue traspasado por nuestras iniquidades, triturado por nuestros crímenes. El castigo cayó sobre él para que nosotros tuviéramos paz. Y por sus heridas hemos sido curados... Por su conocimiento mi siervo, el justo, justificará a *los muchos;* porque cargó con los crímenes de ellos. Por esto le voy a dar *los muchos* como botín..., porque cargó con los pecados *de muchos* y pidió por los malhechores (Is 53).

Nada menos que cinco veces aparece la expresión «muchos» (expresión rara, denominada inclusiva) con el significado de la «totalidad» en este pasaje. Es precisamente una palabra clave de este capítulo. Cuando Jesús hace suya esta palabra y dice que su sangre será derramada «por muchos» «por la multitud incontable» da a entender que tiene conciencia de ser el siervo de Dios que sufre, que da su vida a la muerte en sustitución de los muchos y que su muerte vicaria introduce la alianza nueva. Las palabras de Jesús en la última cena no pueden entenderse sin recurrir a Is 53.

3. Inmediatamente después de la oración pascual del padre de familia venía la fracción del pan, después el banquete pascual y, finalmente, la acción de gracias sobre el cáliz. Jesús utilizó las dos oraciones —la de antes de comer y la de sobremesa— para resumir, una vez más, de manera escuetísima, el contenido de su oración pascual. ¿Por qué razón?

Hemos visto ya que el comer del pan partido y el beber todos juntos del cáliz tenía el significado de otorgar una participación en la bendición que había sido pronunciada sobre el pan y sobre el cáliz. Esta transformación de la bendición era algo perfectamente comprensible para los discípulos a través de la costumbre diaria que habían visto desde su tierna infancia. Pero Jesús no se limitó a pronunciar la bendición de la mesa sobre el pan y sobre el cáliz, sino que añadió las

palabras que relacionaban el pan partido y el vino tinto con su muerte en sustitución de los muchos. Cuando Jesús, inmediatamente después, pasó a los discípulos el pan y el vino, su acción significaba exclusivamente que, mediante la comida y la bebida, les concedía participar en la fuerza expiatoria de muerte. Cuando cada uno de ellos recibía su parte en el pan partido y en el cáliz bendito, quedaba personalmente afectado y con la garantía personal de su pertenencia a la multitud de aquellos por los que el «Siervo de Dios» sabía que iba a la muerte. Lo que Jesús pretendía al unir las palabras interpretativas con la distribución del pan y el vino, era la toma de conciencia personal de los discípulos. Con las palabras «esto es mi cuerpo» y «esto es mi sangre de la alianza», Jesús habla de manera inmediata a cada uno de los discípulos y les asigna a cada uno la correspondiente parte en su muerte vicaria. No podía dar nada más grande. Asignándoles su parte en su obra salvífica, Jesús eleva a sus discípulos a la dignidad de representantes del nuevo pueblo de Dios[9].

En resumen: la última cena de Jesús no puede ser considerada aisladamente. La última cena es la última de las comunidades de mesa que Jesús tiene con sus discípulos, y, al igual que todas estas comunidades, fue un anticipo de su pleno cumplimiento en el reino de Dios. Aquí y ahora los hijos pródigos pueden ya sentarse a la mesa del padre.

La característica peculiar de la última comunidad de mesa consiste en que Jesús utiliza la bendición de la mesa, antes y después de comer, para hacer que sus discípulos vayan adquiriendo uno tras otro una mayor conciencia personal de que tienen parte en el reino, por pertenecer a los muchos por los que él va a la muerte.

9. Unicamente el traidor se ha autoexcluido del pueblo de Dios, como lo expresa el «sin embargo» de Lc 22, 21.

16

LA MUERTE COMO SACRIFICIO [1]

De todos los escritos del nuevo testamento, la Carta a los hebreos nos suministra la más profunda interpretación de la cruz. Esta carta, el sermón gentil-cristiano más antiguo que se ha conservado (13, 22) distingue entre instrucción elemental (los «primeros principios» 5, 12) y un conocimiento más profundo (llamado «madurez» en 6, 1), en otras palabras, entre enseñanza exotérica y esotérica. La primera contenía instrucción acerca del bautismo y del final de los tiempos; era, para decirlo brevemente, la sustancia de lo que los catecúmenos tenían que aprender (cf. Heb 6, 1) s). Por otra parte, la enseñanza esotérica se refiere a la eucaristía [2] y, sobre todo, a la doctrina del auto-sacrificio de Cristo, el sumo sacerdote celestial. La explicación de esta doctrina constituye la parte central de la carta (7, 1-10, 18).

1. *La expiación en la Carta a los hebreos*

Con el fin de ilustrar el poder salvador de la muerte de Cristo, la Carta a los hebreos parte del ritual del día de la expiación, celebrado cada otoño el 10 de Tishri, tal como se hallaba establecido en Lev 16. El día de la expiación, el gran día del arrepentimiento y de la reconciliación de Israel, era el único día durante todo el año en el que se permitía a un ser humano entrar en el santo de los santos. Tembloroso, porque aun la más mínima desviación del ritual prescrito podría acarrearle una muerte terrible, el sumo sacerdote penetraba en la oscuridad detrás del velo para ofrecer aquellas sangre preciosa que había de quitar todos los pecados. La Carta a los hebreos hace de

1. Publicado en castellano en *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [2]1972.
2. Esto puede deducirse del hecho de que la eucaristía falta en 6, 2, donde se enumeran los temas de la enseñanza prebautismal.

ese ritual un tipo de la obra expiatoria de Cristo de dos maneras. Primero (aquí la Carta a los hebreos depende de ideas tradicionales) Cristo es comparado a una víctima inmaculada, que a través de su muerte vicaria asegura el perdón y la completa comunión con Dios. Luego, elaborando una expresión del Sal 110, 4, describe a Cristo como el eterno e inmaculado sacerdote, que habiendo expiado por el pecado de una vez para siempre, permanece constantemente en la presencia de Dios e intercede con simpatía por su pueblo (7, 25; 9, 24, cf 2, 18; 4, 14-16).

Esta cristología de los hebreos es una impresionante tentativa de llevar a la iglesia a un entendimiento del misterio de la cruz por medio de una interpretación tipológica de Lev 16. Despojada de su juego de imágenes, esta interpretación significa: el viernes santo es el día de la expiación de la nueva alianza del cual todos los días de la expiación, repetidos año tras año, no fueron más que tipos y modelos. Los beneficios de este reciente y final día de la expiación son de dos clases. En primer lugar, la muerte inocente vicaria de Cristo responde al grito con el que el hombre pide perdón una vez por todas (7, 27; 9, 12; 10, 10). En segundo lugar, actualizando esta reconciliación, Cristo, tentado él mismo y afligido mientras estaba en la tierra, intercede en los cielos por su tentada y afligida iglesia.

2. *La expiación en la primera carta de Pedro*

Cuando nos acercamos a la primera carta de Pedro, nos encontramos con que se da un juego de imágenes completamente distinto para interpretar la muerte de Jesús, concretamente la doctrina de la bajada de Cristo al Hades y su predicación en él (3, 19 s; 4.6). Para entender esta doctrina, ha de observarse que tiene un antitipo en el libro etíope de Henoch, que recibió su forma presente después de la invasión de Palestina por los partos el año 37 antes de Cristo. Los capítulos 12-16 de este libro describen cómo Henoch es enviado a los ángeles caídos del Gén 6, para revelarles el mensaje de que no «encontrarán ninguna paz ni perdón». Aterrorizados, piden a Henoch que sea portador de una petición en la que imploran la indulgencia y el perdón de Dios. Entonces Henoch es elevado al trono ardiente de Dios y recibe la contestación divina que debe llevar a los hijos caídos de Dios. Consiste en una breve cláusula de sólo tres palabras en la que se encierra la terrible sentencia: «No tendréis paz».

Apenas se puede dudar de que la doctrina de la bajada de Cristo al Hades está modelada sobre este mito del libro de Henoch. Pero mientras el mensaje de Henoch expresa la imposibilidad del perdón,

Cristo anuncia algo diferente: la buena nueva (1 Pe 4, 6). «Murió el justo por los injustos» (3, 18). Su muerte expiatoria significa salvación incluso para aquellos que estaban perdidos sin esperanza.

Tanto la Carta a los hebreos como la primera carta de Pedro tratan de elucidar qué es lo que ocurrió el viernes santo, pero, al hacerlo, recurren a ilustraciones totalmente diferentes. La Carta a los hebreos habla de Jesús que *asciende* a los cielos para ofrecer su sangre en el santo de los santos celeste, mientras que la primera carta de Pedro habla de Jesús que baja a las negras profundidades del Hades para predicar a los «espíritus que están en prisión». Ascenso y descenso son dos tentativas paralelas de exponer el significado del viernes santo. Las dos representaciones son distintas entre sí (la Carta a los hebreos se sirve de un juego de imágenes cultual, mientras que en la carta de Pedro es mitológico); en lo referente a los aspectos locales, incluso se oponen uno al otro. Es una saludable advertencia para que no se sobreestime la importancia del juego de imágenes implicado. Lo que interesa es el punto en el que coinciden. Ambas desean expresar un solo y mismo mensaje: el poder expiatorio de la muerte de Jesús es inagotable e ilimitado.

3. *La muerte como sacrificio en Pablo*

Ambas cartas, la de los hebreos y la primera de Pedro, revelan de muchas maneras que dependen de la teología de Pablo. Así, pues, es a sus cartas a las que tenemos que dirigir ahora nuestra atención como retrocediendo a través del nuevo testamento. Aquí nos encontramos con una nueva situación. No es que Pablo vaya a decir algo sobre la muerte de Cristo que contradiga a los escritos pospaulinos. Al contrario, la estabilidad de dicho contenido, a pesar de las variadas formas, es una de las características más señaladas de nuestro tema a lo largo del nuevo testamento. La diferencia entre Pablo y, permítasenos decir, la Carta a los hebreos no es de opinión sino de atmósfera. La Carta a los hebreos trata de explicar y de amplificar el misterio de la cruz por un profundo y bien equilibrado aparato de argumentos tipológicos, fruto de una intensa reflexión teológica. Por otra parte, cuando leemos lo que Pablo escribió sobre el mismo tema, nos percatamos de cuánto tuvo que batallar con el problema de persuadir a sus oyentes de este debatidísimo punto central de su mensaje. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo que nos hace vislumbrar hasta qué punto la interpretación de la cruz, más tarde una parte firmemente establecida de la tradición de la iglesia, tuvo que ser defendida y con qué intensidad al principio. Me refiero a Gál 3, 13: «Cristo se hizo por

nosotros maldición» o mejor (si observamos que «se hizo» es una circunlocución por la acción de Dios y que «maldición» es una metonimia por «el maldito») «Dios hizo a Cristo un maldito por nosotros». Esta sentencia de la Carta a los gálatas —en la que Pablo aplica lo del Dt 21, 23 («el ahorcado es maldición de Dios») a Cristo— nos es tan familiar a nosotros que no nos damos cuenta de cuán extrañamente sonaba al principio. Pero tal vez nos daríamos cuenta de ello si advirtiéramos que ningún otro escritor neo-testamentario se atrevió a proferir algo que remotamente se parezca a esta afirmación de san Pablo. La única explicación de esa chocante frase «Dios hizo a Cristo maldito» es que es originaria del tiempo antes del episodio ocurrido en el camino de Damasco[3]. Jesús de Nazaret, un hombre ostensiblemente maldito de Dios: ésta es la razón por la que Saulo le persiguió en sus seguidores, por la que blasfemó de él (1 Tim 1, 13) y trató de obligar a blasfemar a sus discípulos (Hech 26, 11), concretamente con el grito: *Anathema Jesu* («Sea Jesús maldito»: 1 Cor 12, 3). Pero entonces, en el camino de Damasco, el maldito se apareció ante Pablo en la gloria divina. Después de esa experiencia, Pablo siguió diciendo «Dios hizo de Cristo un maldito», pero ahora añadía dos palabras: «por nosotros» o «por mí» (Gál 2, 20). A partir de entonces, el «por nosotros» sería el corazón de su existencia. Por un creciente número de comparaciones y de imágenes, trata de hacer que sus oyentes y lectores entiendan el significado de este «por nosotros», es decir, la idea de la muerte vicaria de Cristo. Entre ellas, pueden identificarse fácilmente cuatro temas. En primer lugar está el tema cultual que le sugería a Pablo la tradición cristiana. En 1 Cor 5, 7 dice: «Sois ázimos, porque nuestra pascua, Cristo, ya ha sido inmolada». Ser cristianos —dice Pablo— es vivir en el tiempo de pascua, y permanecer en la luz de la mañana de pascua, en una nueva vida; esta pascua comenzó cuando nuestro cordero pascual fue sacrificado en el calvario. Juntamente con esta comparación de Cristo con el cordero pascual —que también se encuentra en la carta primera de Pedro y en el evangelio de Juan— Pablo utiliza otras comparaciones sacadas del lenguaje cultual.

Así en Rom 3, 25, compara a Cristo con el sacrificio ofrecido en el día de la expiación; en Rom 8, 3, con el sacrificio propiciatorio; en Ef 5, 2, con el holocausto. En cada caso, el tratamiento de la muerte de Jesús en términos de sacrificio tenía la intención de expresar el hecho de que Jesús murió sin pecado en sustitución por nuestros pecados. Su

3. Por primera vez lo vio P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig 1899, 18. Este punto fue tratado de nuevo recientemente y reforzado por G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 134 s.

muerte es la suma y el fin de todos los sacrificios prescritos por el ritual del antiguo testamento. Es el único sacrificio por los pecados de toda la humanidad.

Un segundo tema usado por Pablo para ilustrar cómo Cristo se puso en lugar nuestro lo recoge de la ley criminal. Todos aquellos pasajes que se refieren a Is 53, el capítulo que trata acerca del siervo doliente que sufre el castigo infligido a causa de nuestras transgresiones, pertenecen a este grupo, por ejemplo, Rom 4, 25 («Fue entregado por nuestros pecados»). Una imagen particularmente impresionante que ilustra cómo Cristo sufrió la pena de muerte que nosotros merecíamos, la encontramos empleada en Col 2, 14: «El borró el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz». Cuando se crucificaba a un hombre, se fijaba sobre su cabeza una tablilla —llamada *titulus*— que había llevado sobre su cuello camino del lugar de la ejecución. Los crímenes por los que había sido sentenciado iban inscritos en ese *titulus*. También sobre la cabeza de Jesús pendía un *titulus*. «Pero, ¿no veis —dice Pablo— que hay una mano que ha quitado ese *titulus* y lo ha sustituido por otro, con unas líneas apretadas inscritas en el mismo? Acercaos, si queréis descifrar el nuevo *titulus*, son tus pecados y los míos los que están apuntados allí».

Aparte de los temas cultual y legal, hay un tercero que Pablo ha tomado de la institución de la esclavitud. Las palabras claves son «comprar» (1 Cor 6, 20; 7, 23), «redimir» (Gál 3, 13, 4, 5), «a precio» (1 Cor 6, 20; 7, 23). Cristo nos redimió de la esclavitud por su muerte. Lo que Pablo quiere significar es el acto dramático de entrar en la esclavitud para redimir a un esclavo. A este auto-sacrificio de amor es al que alude Pablo cuando dice en 1 Cor 13, 3: «Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego (esto es, si me marcaran a fuego con una señal de esclavo), no teniendo amor, nada me aprovecha». Conocemos por la primera carta de Clemente (96 d. C.) que tal expresión de amor fraternal se daba de hecho en la primitiva iglesia (55, 2). Esto, dice Pablo, es lo que Cristo hizo por nosotros. Nosotros éramos esclavos del pecado (Rom 3, 9), de la ley (Gál 4, 5), de la maldición de Dios (Gál 3, 13). El Señor crucificado ocupó nuestro lugar como esclavo de esos poderes para redimirnos legítimamente (1 Cor 6, 20; 7, 23). Para captar el maravilloso sonido que la palabra «redención» debía tener en los oídos de los esclavos pertenecientes a las más antiguas comunidades cristianas, debemos recordar la terrible condición de los esclavos en la antigüedad, los cuales se hallaban indefensos ante los antojos y caprichos de sus amos y se veían forzados a trabajar hasta la muerte en las minas o en las galeras.

El último de nuestros cuatro temas es la sustitución ética consistente en la obediencia vicaria de Cristo, de la cual —si no me equivoco— hay dos vertientes. La primera en Rom 5, 18 s. Aquí, en dos frases antitéticas de estructura similar, Pablo contrapone los efectos universales de la transgresión de Adán con el acto de obediencia de Cristo: «Por la obediencia de uno (esto es, porque él guardó en lugar nuestro los mandamientos que nosotros deberíamos haber guardado) muchos serán hechos justos». La segunda versión es Gál 4, 4 s: «Cristo se hizo esclavo de la ley para redimir a los que estaban bajo la ley (esto es, cumpliendo la ley en lo que ellos deberían haber hecho) para que recibiésemos la adopción».

Las imágenes pueden ser diferentes, pero la misma intención sirve de base a los cuatro temas: Pablo desea ilustrar que «por nosotros» el sin-pecado ocupó el lugar de los pecadores. El ocupó el lugar del impío (Rom 5, 6), de los enemigos de Dios (5, 10), del mundo opuesto a Dios (2 Cor 5, 19). De esta manera la ilimitada omnipotencia del amor que a todos incluye se reveló a sí misma (Rom 5, 8). La muerte vicaria de Cristo en la cruz es la actualización del amor de Dios.

4. *En la iglesia primitiva*

Retrocediendo un paso más, dirigimos ahora nuestra atención a la iglesia primitiva anterior a Pablo. Aquí la dificultad consiste en que la iglesia primitiva no nos dejó afirmaciones escritas. Y, sin embargo, podemos decir con certeza que la interpretación del significado de la cruz era un punto del mayor interés, incluso para la primera comunidad cristiana. Desde el día mismo de la resurrección, la situación histórica les forzó a dar una respuesta al misterio de la cruz.

Para los antiguos, la cruz era el símbolo no sólo del más terrible de los sufrimientos, sino también de la mayor infamia (Heb 12, 2). Hay que añadir, como ya hemos visto, que el sentimiento judío dedujo del Dt 21, 23 que esa forma de pena capital, desconocida en Israel, era una señal de la maldición de Dios. Según eso, ¿cómo podría haber sucedido que aquél a quien Dios había confirmado con su resurrección hubiera podido morir bajo la maldición de Dios? La arcaica confesión de 1 Cor 15, 3 muestra dónde se encontró la respuesta: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras». La frase «por nosotros» implica que esa muerte era vicaria, mientras que «según las Escrituras» respalda esta interpretación de la muerte de Jesús con Is 53; éste es, en efecto, el único capítulo del antiguo testamento que contiene una afirmación correspondiente a «murió por nuestros pecados».

Siempre me será difícil entender cómo se pudo haber dudado de que 1 Cor 15, 3 alude a Is 53. Al menos no se debería haber aludido al plural «las Escrituras». Se ha argüido que este plural no puede referirse a Is 53, ya que se refiere a una multitud de pasajes escriturísticos y no sólo a uno. Sin embargo, esto es un error filológico. El plural griego «las Escrituras» se apoya en un término semejante arameo, que es precisamente otro término para significar la «Biblia», lo mismo que «las Escrituras» en castellano de hoy. Aparte de eso, hay otras pruebas de que la antigua iglesia aplicó el texto de Is 53 a Jesús. Tales referencias abundan en los escritos de Pablo. Pero es un hecho notable que ninguno de esos textos fue acuñado por el mismo Pablo; todos, sin excepción, están sacados de la tradición pre-paulina. Esto puede demostrarse, en algunos casos por el estilo, en otros, por el vocabulario, y en la mayoría de ellos, por ambos[4]. Así, pues, no se puede dudar razonablemente de que, ya en los tiempos más antiguos, la iglesia consideró el capítulo sobre el siervo doliente como la clave del oscuro enigma de por qué el Hijo de Dios tuvo que morir bajo la maldición de Dios.

5. *Interpretación que dio Jesús de su propia muerte*

Los evangelios refieren que esta interpretación de la muerte de Jesús se remonta al mismo Jesús. ¿Pero hay que darles crédito?

Una cosa me parece cierta: los sucesos que tuvieron lugar durante el ministerio de Jesús pudieron haberle obligado a reconocer cada vez más la inevitabilidad de su propia persecución e incluso una muerte violenta. Se le acusó de violación del sábado, de blasfemia y de magia (Mc 3, 22 b). En cada caso, el crimen acarreaba la pena de muerte por lapidación[5] con la subsecuente suspensión del cadáver[6]. Por otra parte, Jesús se consideró a sí mismo como uno de los profetas (tales locuciones tienen todos los visos de ser auténticas, debido a la cristología aparentemente modesta que implican). Pues bien, en aquellos tiempos, el martirio era considerado como una parte integral del ministerio profético; este hecho se ve confirmado por el nuevo testamento, por las leyendas contemporáneas sobre los profetas y por la costumbre de honrar los sepulcros de los profetas con monumentos en expiación de su asesinato, costumbre esta que era usual en los tiempos

4. Una evidencia detallada (que podría amplificarse) puede verse en: W. Zimmerli-J. Jeremias, *The servant of God*, London 1957, 88 s.95 s.
5. Mishnah, Tratado Sanhedrin, 7, 4.
6. *Ibid.*, 6, 4 (R. Eliezer).

en los que vivió Jesús (Mt 23, 29; Lc 11, 47) y de la cual dan testimonio aún hoy día los monumentos del valle del Cedrón [7]. El mismo Jesús compartió esta visión del ministerio profético y estaba convencido de que también a él le aguardaba el destino de los profetas (Lc 13, 33). El consideraba la historia de la salvación como una secuencia ininterrumpida de santos martirizados desde Abel a Zacarías, el hijo de Yoyada (Mt 23, 35) y consideró en particular la suerte del último de la línea, Juan Bautista, como una indicación de lo que le aguardaba a él (Mc 9, 11-13).

En estas circunstancias, sólo podemos esperar que Jesús hablase a sus discípulos acerca del destino que preveía, como nos dicen los evangelios. Pero conviene que examinemos aquí un hecho importante. Porque al hablar de las predicciones que Jesús hizo de su pasión, pensamos ordinariamente sólo en anuncios directos (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 s y par), los cuales, entre paréntesis, son realmente tres variantes de un único y mismo anuncio. Pero, al margen de esos anuncios claros y directos, tenemos un gran número de anuncios indirectos, que forman el más antiguo y más importante estrato de tradición. A mi manera de ver, ha sido una fuente de errores el que la investigación crítica se haya enfocado casi exclusivamente hacia los anuncios directos. Es verdad que cuando analizamos esos anuncios directos de la pasión de Jesús por medio de la crítica literaria, observamos una marcada tendencia de la tradición evangélica a poner tales anuncios en boca de Jesús (así Mt 26, 2, cf. Mc 14, 1) y además una tendencia a asimilar tales afirmaciones, paso a paso, al curso histórico de los acontecimientos. No se puede dudar de esas tendencias, y es fácil entender por qué muchos estudiosos han concluido partiendo de ellas que todos los anuncios que hizo Jesús de su pasión y resurrección que se nos han transmitido, son *vaticinia ex eventu* y que todos se crearon después de los sucesos que pretenden predecir. Actualmente, esta conclusión es insostenible. Aun el análisis más crítico de los anuncios directos —dejando por el momento a un lado las predicciones indirectas— no pueden menos de revelar un núcleo de locuciones de Jesús acerca de su pasión con mucha antelación a su crucifixión.

Indudablemente, el meollo de los anuncios directos pertenece al *stratum* de tradición pre-helenístico. Esto se demuestra, por ejemplo, por el juego de palabras que aparece cuando Mc 9, 31 es traducido de nuevo al arameo: Dios entregará al hombre *(bar nasa)* en manos de los hombres *(b^e^ne nasa)*. También se demuestra por el hecho de que esos anuncios casi nunca se refieren al texto griego del antiguo testamento sino más bien al texto hebreo. Mucho más peso tiene la

7. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

observación de que el primero de ellos (Mc 8, 31) está tan estrechamente ligado con su contexto, el reproche de Pedro, que no puede separarse de él; esto significa que este anuncio participa del título de autenticidad que hay que atribuir a la designación de Pedro como Satanás en Mc 8, 33 [8]. Finalmente, este núcleo pre-pascual de anuncios claros se hace evidente cuando examinamos la frase «después de tres días». A primera vista, parece probable que la sentencia de Mc 8, 31 y par «y resucitará al cabo de tres días», está enteramente formulada *ex eventu*, después de los sucesos. Pero existen locuciones adicionales que aluden a los tres días. Después de tres días, afirma Jesús, él reconstruirá el nuevo templo (Mc 14, 58 y par). El arroja los demonios y realiza curaciones, y «al día tercero consumará su obra» (Lc 13, 32). Un poco de tiempo y ya no le verán; y otro poco de tiempo y le volverán a ver de nuevo: hoy tienen su compañía, pero mañana se verán separados de él y al tercer día tendrá lugar la parusía (Jn 16, 16). Es totalmente claro que Jesús anunció de varias maneras el gran triunfo de Dios que habría de cambiar el mundo en tres días, es decir, después de un poco de tiempo. En todas esas locuciones acerca de los «tres días», no se encuentra en ninguna parte una distinción entre la resurrección y la parusía. Esto, al menos, demuestra ya que la sustancia de tales anuncios es anterior a la pascua de resurrección.

Con estas últimas observaciones, ya hemos entrado en contacto con las predicciones indirectas de la pasión, que son las más importantes, debido a que no han sido sometidas a una reforma igual a las de los anuncios directos. Esos anuncios indirectos son muy numerosos y representan una amplia variedad de formas literarias. Existen símiles (como el cáliz, el bautismo, el rescate, el pastor asesinado) y parábolas (como los viñadores inicuos), existen locuciones-enigmas (llamadas *m^{e}salim*, como la que se refiere a Jonás o la que habla de la necesidad de las espadas, así como otras), hay asimismo locuciones amenazadoras (como Lc 13, 32). Están también los anuncios de la pasión de los discípulos y las palabras de interpretación pronunciadas en la última cena. Esta gran variedad demuestra que esos anuncios indirectos están profundamente enraizados en la tradición. Más significativo aún es el hecho de que contienen un número de rasgos que no se vieron confirmados literalmente por los sucesos que siguieron. Por ejemplo, Jesús parece haber considerado como posible que sería enterrado como un criminal (Mc 14, 8), una afrenta que no se le hizo, y que algunos de sus discípulos compartirían esa misma suerte (Mc 10, 32-40; Lc 14, 25-33; 22, 36 s), lo cual no ocurrió inmediatamente, ya

8. Cf. W. Zimmerli - J. Jeremias, *o. c.*, 103.

que, cosa muy extraña, las autoridades se contentaron con ejecutar a Jesús, dejando solos a sus discípulos.

Una evidencia cumulada de este tipo nos prohíbe declarar los anuncios de Jesús como inauténticos *in toto*. El escepticismo involuntariamente se convierte en falsificación de la historia, si permite dejarse arrastrar por observaciones críticas individuales, por correctas que puedan ser, o atribuir el conjunto del material de una manera nada crítica a la fe de la primitiva iglesia.

Ahora bien, si se admite que la sustancia de los anuncios de Jesús sobre su pasión y su glorificación se remontan al mismo Señor, entonces no hay derecho a descartar a la ligera aquellos textos que afirman que Jesús no sólo anunció sino que interpretó su pasión, y a mirarlos como dogmas de la primitiva iglesia. Es precisamente lo contrario. Quienquiera que esté medianamente familiarizado con la extraordinaria importancia que la idea del poder expiatorio del sufrimiento y de la muerte alcanzó en el judaísmo tardío, tendrá que admitir que es totalmente inconcebible que Jesús hubiera esperado sufrir y morir sin haber reflejado la significación de esos sucesos.

Entre los textos en cuestión hay que fijar la atención primeramente en las palabras eucarísticas. Lo que aquí interesa son las palabras «por muchos». Quiero limitarme a dos observaciones. En primer lugar, esas palabras se conservan en todas las versiones de las palabras de la institución que el nuevo testamento nos transmite, aunque con algunas variaciones en la posición y en la frase. Mc 14, 24 dice: «por muchos»; Mt 26, 28 «en favor de muchos»; 1 Cor 11, 24 y Lc 22, 19, 20 dicen «por vosotros» y, finalmente, Juan 6, 51 escribe «por la vida del mundo». De las distintas versiones de esta expresión, el «por vosotros» de Pablo y de Lucas. Y mientras que Pablo probablemente recibió esa formulación de las palabras eucarísticas al comienzo de los años cuarenta en Antioquía [9], el «por muchos» de Marcos nos lleva a la primera década después de la muerte de Jesús. Quienquiera que pretendiese renunciar a esas dos palabras como si se tratara de un comentario secundario, debería comprobar que está abandonando una antiquísima pieza de tradición y que no existen fundamentos lingüísticos en los que pueda apoyarse. En segundo lugar, las palabras «por muchos» son una referencia a Is 53, como lo confirma el pasaje de Mc 10, 45. La idea de sustitución, así como la palabra «muchos» alude precisamente a este pasaje, ya que «muchos» sin el artículo, en el sentido inclusivo de «los muchos», «el gran número», «todos» abunda

9. Cf. mi libro *The eucharistic words of Jesus*, Oxford 1955, 131.

en Is 53 [10] y constituye algo así como la palabra clave de este capítulo. Así, la frase «por muchos» en las palabras eucarísticas demuestra que Jesús encontró la clave del significado de su pasión y muerte en Is 53.

Una locución estrechamente relacionada con las palabras eucarísticas es el *logion* acerca del rescate (redención) de Mc 10, 45 (y par Mt 20, 28). La historia de su tradición es más complicada que la de las palabras eucarísticas, debido a que Marcos y Mateo se diferencian de Lucas 22, 27. Mientras Marcos y Mateo dicen: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida para redención de muchos», Lucas dice: «¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve». Lo que parece deducirse de aquí es que detrás de esas dos versiones se halla una locución en la que Jesús hablaba de sí mismo como de uno que sirve. En la fuente peculiar de Lucas, ese servicio está ilustrado por el servicio de Jesús a la mesa; en Marcos, por medio de Is 53. En Lucas, el contexto se encuentra fuertemente helenizado en lo referente al lenguaje, mientras que en Marcos no sólo el lenguaje sino también el juego de imágenes es semítico, ya que la aplicación religiosa del símil del rescate es típicamente palestina. Lo menos que se puede decir respecto a esa locución es esto: aparte de las palabras eucarísticas, Marcos tiene una pieza más de antigua tradición que presenta a Jesús como interpretando su pasión con ayuda de Is 53.

Otra tradición muy antigua nos encontramos en la locución que se refiere a las espadas, a saber, el pasaje de Lucas 22, 35-38, que procede de la fuente especial de Lucas. Me atrevería a afirmar que hemos topado una vez más con el estrato más bajo de la tradición. Jesús advierte a sus discípulos que la actitud de sus compatriotas hacia él va a transformarse abruptamente de amistad y hospitalidad en odio feroz. Los tiempos pacíficos han pasado ya. Procuraos espadas por todos los medios. La razón de ese cambio radical la da la cita de Is 53, 12: «fue contado entre los pecadores». Asimismo, la pasión de Jesús señala el punto decisivo para el destino de sus seguidores. Tan pronto como comprobamos que lo que Jesús anuncia no es precisamente el odio y la persecución, sino el comienzo inmediatamente inminente de la tribulación apocalíptica, es evidente que nos encontramos con una locución que no puede haber sido acuñada *ex eventu*, sino que debe ser pre-pascual. En el v. 38 sigue otra locución muy antigua, la de los discípulos: «Aquí hay dos espadas». Debe de ser antigua, ya que admite sin tapujos ni glosas la enorme falta de inteligencia de los

10. «Muchos» como sustantivo sin artículo: Is 52, 14; 53, 12 e. Los LXX presuponen asimismo la palabra sin artículo en 53, 11 c, 12 a.

discípulos. Nuevamente es Is 53 el que suministra en Lucas 22, 35-38 la interpretación de la pasión que se avecina a Jesús.

No cabe duda de que debemos considerar en Mc 14, 27 s, la locución sobre el pastor que es herido dispersándose las ovejas, como perteneciente a la tradición pre-pascual. La razón por la que afirmamos que debe ser antigua, la encontramos en el v. 28, donde Jesús dice: «pero, después de haber resucitado, os precederé a Galilea». El punto decisivo está en que «preceder» pertenece al lenguaje pastoral. Esto significa que la promesa de que Jesús precederá a sus discípulos en Galilea es también parte del símil del pastor. Ahora bien, la imagen del pastor precediendo a su rebaño y llevándolo a Galilea en ningún modo puede haber sido pronunciada *ex eventu* después de la resurrección. Más bien esta imagen condensa el pasaje de Zac 13, 7-9 donde se dice que anuncia no sólo la tribulación escatológica del rebaño, sino también la congregación del resto probado y purificado en el reino de Dios (cf. Zac 14, 9). Nuevamente, lo mismo que en Lc 22, 35-38, es la muerte de Jesús la que señala el punto crucial que inaugura la tribulación y la salvación finales. Juan 10, donde se toma de nuevo el símil del pastor herido, pone de relieve el significado vicario de su muerte (v. 11, 15) en términos que recuerdan a Is 53.

Finalmente, hay que mencionar a Lc 23, 34, donde Jesús intercede sobre la cruz: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen». Esta oración es una añadidura al texto más antiguo, pero está basada en una antigua tradición, como lo demuestran la forma (Dios tratado como «Padre», *Abba)* y el contexto (la intercesión por los enemigos). Nuevamente, tenemos en esta oración una interpretación implícita de la muerte de Jesús. Porque Jesús la ofrece en lugar del voto expiatorio: «Que mi muerte expíe todos mis pecados», que un condenado debía pronunciar antes de su ejecución. Jesús aplica la virtud expiatoria de su muerte no a sí mismo, como era costumbre, sino a sus ejecutores. Aquí nuevamente el fondo lo encontramos en Is 53, que termina con aquellas palabras: «e intercedió por los pecadores» (v. 12).

Todos estos cinco textos fueron de gran importancia para la iglesia y estaban vinculados a su vida: las palabras de la institución con su eucaristía; la locución redentora de Mc 10, 45 con su instrucción ética; Lc 23, 34 con su vida de oración (cf. Hech 7, 60); Lc 22, 35-38 y Mc 14, 27 s, su dependencia de la tradición sobre la pasión de Jesús y sus propias tribulaciones.

El número de ocasiones en las que Jesús aplica el texto de Is 53 a sí mismo es limitado. La razón es que Jesús revelaba los más profundos misterios de su misión sólo a sus discípulos y no en su enseñanza pública. El judaísmo de los tiempos de Jesús confirma este hecho, demostrándonos que el significado más profundo de congregar un

círculo íntimo de discípulos era que sólo ellos podían participar de las últimas intenciones del maestro [11]. Así Jesús permitió que sólo sus discípulos participaran en el sacreto que él consideraba como el cumplimiento de Is 53, la tarea que le había propuesto Dios; solamente para ellos interpretó su muerte como una acción vicaria en sustitución por los «muchos», por el incontable número de aquellos que estaban expuestos a ser condenados por Dios. Según Is 53, hay cuatro razones por las que la muerte del siervo de Dios tiene un poder tan ilimitado; su pasión es voluntaria (v. 10), la sufre con paciencia (v. 7), en conformidad con la voluntad de Dios (v. 6, 10) y siendo inocente (v. 7). Es vida de Dios y con Dios lo que se entrega aquí a la muerte.

Si hemos logrado trazar con gran probabilidad —la certeza en este punto es difícil conseguirla— la primitiva interpretación cristiana de la muerte de Jesús como el cumplimiento de Is 53, llegando con ello hasta el mismo Jesús, nos encontramos con la cuestión esencial de si todo esto es verdad, de si su muerte en el calvario fue en realidad una muerte cualquiera de cualquiera de los mártires que recuerda la historia, o de si no se trata más bien de una muerte vicaria en expiación por los pecados del mundo. La cuestión sigue en pie. No obstante, la respuesta a esta decisiva cuestión no debe buscarse hoy ya en la iglesia, sino en la conciencia misma de Jesús.

11. Es uno de los méritos del último T. W. Manson el haber subrayado la importancia de la enseñanza esotérica de Jesús en *The teaching of Jesus*, Cambridge [2]1935.

17

JUSTIFICACION POR LA FE [1]

En este párrafo introductorio me gustaría poner el fundamento para lo que va a seguir, haciendo unas observaciones lingüísticas. Nos preguntamos: ¿qué significado tienen: a) ser justificado; b) la fe; y c) la gracia?

1. *El significado de la fórmula*

Lo mismo que el verbo hebreo *sadhaq*, *dikaioun* en los Sesenta es una palabra que pertenece a la terminología legal. En la voz activa, significa «hacer justicia a un hombre», «declarar a un hombre inocente», «absolver a un acusado». Consiguientemente, la significación en la voz pasiva es «ganar en un juicio», «ser declarado inocente», «ser absuelto». En este sentido, se utiliza la palabra *dikaioun* también en el nuevo testamento, cf. Mt 12, 37, donde encontramos una referencia al juicio final: «Pues por tus palabras serás declarado *(δικαιωθήσῃ)* justo o por tus palabras serás condenado». El mismo contraste entre «absolver», «condenar» se encuentra en Rom 8, 33 s, que es una cita de Is 50, 8: «Siendo Dios quien purifica, *(Θεὸς ὁ δικαιῶν)* ¿quién condenará?». Todo esto puede verse en cualquier diccionario.

Sin embargo, debe notarse que el verbo *dikaioun dikaiousthai* ha experimentado una extensión de su ámbito de significación, expecialmente cuando se aplica a la acción de Dios. Este nuevo matiz de significado se encuentra por primera vez en el Deuteroisaías. El pasaje de Is 45, 25 dice en los Setenta:

> En Yahvé será justificada *(dikaiôthêsetai)*
> y glorificada
> toda la progenie de Israel.

1. Publicado en castellano en *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca ²1972.

En esta locución, el Deuteroisaías se abre camino por los confines del uso jurídico. El paralelismo entre «ser justificado» y «ser glorificado» demuestra que *dikaiousthai* asume aquí el significado de «encontrar salvación».

Que yo sepa, no se ha hecho notar todavía que ese uso sobrevivió en el judaísmo posbíblico. Por lo menos pueden aducirse dos ejemplos. En las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón (escritas después del año 70 d. C.) el «ser justificado» aparece como un paralelo de la elección de Dios (49, 4), y de una manera similar en el cuarto Esdras (escrito en el año 94 d. C.) el «encontrar gracia», el «ser justificado» y el «ser escuchado en la oración» se emplean como sinónimos.

El pasaje últimamente mencionado es el comienzo de una oración, y dice así:

> Oh altísimo Señor,
> si he encontrado gracia a tus ojos,
> si he sido justificado en tu presencia ante muchos
> y si mi oración sube confiadamente ante tu rostro...

Las tres últimas líneas forman un paralelismo. En la primera y la segunda de ellas el «encontrar gracia» alterna con «ser justificado», sin un aparente cambio de significado. Por eso la traducción literal «ser justificado» es demasiado aproximada y no llega al corazón de la expresión. Más bien, lo que el texto pretende decir es:

> Si he encontrado gracia en tus ojos
> y si he encontrado tu beneplácito
> en tu presencia ante muchos...

Lo importante aquí es que la idea de un juicio ante un tribunal ha sido abandonada. El «ser justificado», como aplicado a un acto de Dios y paralelo al «hallar gracia», no tiene el significado reducido de «ser absuelto», sino más bien el más amplio de «encontrar beneplácito». Esto se confirma por la tercera línea paralela, que indica cómo se expresa la gracia de Dios, su beneplácito: consiste en que él escucha la oración.

Todo esto nos sitúa al alcance de una locución del evangelio, concretamente Lc 18, 14, donde Jesús dice respecto al publicano: «Os digo que bajó éste justificado a su casa y no aquél». Podemos llegar incluso más lejos, y traducir. «Yo os digo, que bajó éste a su casa como uno cuya oración oyó Dios, y no aquél».

Aquí, pues, hemos topado con un uso de *dikaiousthai*, en el cual la comparación forense parece haber quedado diluida e incluso totalmente abandonada. Yo preferiría llamar a este empleo o uso «soteriológico» para distinguirlo del forense.

Es obvio que también en Pablo el uso de «justificar» (o «ser justificado») va más allá de la esfera legal. Aun cuando el aspecto forense de ninguna manera falta —ya hemos mencionado el cuasi-himno final de Rom 8, donde Pablo (en los v. 3 s) usa la figura del juicio ante un tribunal citando a Is 50, 8: «siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará?»—, la connotación soteriológica domina en todo su discurso. Para Pablo el verbo *dikaioun* en activa significa «otorgar gracia o beneplácito», y el pasivo *dikaiousthai* «encontrar, hallar gracia o beneplácito». Que la figura del tribunal originaria está ausente aparece de una manera especial cuando Pablo habla acerca de una justificación que se daba en los tiempos pasados, como por ejemplo, en Rom 4, 2: «Si Abrahán fue justificado por las obras...». Aquí, en la historia de la fe de Abrahán, no nos encontramos ante una escena forense, sino más bien ante una concesión de la gracia de Dios. Lo mismo sucede en 5, 1: «Justificados, pues, por la fe *(δικαιωθέντες)* tenemos paz con Dios»; y en 5, 9: «Justificados *(δικαιωθέντες)* ahora por su sangre». La justificación de Dios es una efusión de gracia que rebasa la esfera legal.

Respecto al sustantivo *dikaiosynê (tou) theou*, la connotación soteriológica fue advertida ya hace mucho, en primer lugar, que yo sepa, por James Hardy Ropes al principio de este siglo[2]. En los Salmos y en el Deuteroisaías, *sidhqath Jahwe*, «la justicia de Dios», se usa alternativamente por la salvación de Dios o la misericordia de Dios. Así es precisamente como la usa Pablo (con excepción de Rom 3, 5, donde, sin embargo, no es él el que habla, sino que cita una objeción). Así, por ejemplo Rom 1, 17 no debe traducirse: «en él se reveló la justicia de Dios», sino «en el evangelio se reveló la salvación de Dios».

En suma, como en las cartas paulinas *dikaiosynê (tou) theou* debe ser traducido por «salvación de Dios», así *dikaiousthai* debe interpretarse como «encontrar gracia ante Dios».

Ahora vamos a fijarnos en las palabras *pistei, ek pisteôs, dia pisteôs*, «por la fe». Siempre que Pablo habla de *dikaiosynê* de Dios, de salvación de Dios y del *dikaioun* de Dios, de la donación que hace Dios de su gracia, dirige enteramente la atención a Dios. Todo se concentra en la única cuestión vital de si Dios es gracioso (benigno) o no, de si concede su beneplácito o no, de si él me dice «sí» o «no». Pero, ¿cuándo dice Dios «sí»?

Pablo contesta: un hombre es justificado, un hombre encuentra gracia, a través de la fe. Martín Lutero, al traducir el texto de Rom 3,

2. *Righteousness in the old testament an in st. Paul:* Journal of Biblical Literature 22 (1903) 211-227.

28, añadió una palabra. Dice él: «Por eso concluimos que un hombre se justifica *solamente* por la fe» *(allein durch den Glauben: sola fide)*. Se le criticó por esa añadidura, pero lingüísticamente tenía razón. Porque es una característica del lenguaje semítico (y en este aspecto, las cartas de Pablo dejan una y otra vez que se trasluzca su origen judío) que la palabra «solamente» o «sólo» se omita ordinariamente, aun en lugares en los que la costumbre occidental la consideraría indispensable (cf. por ejemplo, Mc 9, 41: «Pues el que diere un vaso de agua en razón de discípulo de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa», donde el sentido es: «Pues el que os diere sólo un vaso de agua»; pues hasta este insignificante servicio tendrá su recompensa). ¡*Sola fide*! La fe es el único camino de encontrar la gracia de Dios.

Cuando Pablo habla de encontrar gracia sólo por la fe, contrapone siempre esta expresión a la de hallar gracia por las obras. La doctrina de la justificación no puede entenderse sin esta antítesis. Va dirigida contra la concepción básica del judaísmo y del cristianismo judaizante, según los cuales el hombre encuentra la gracia de Dios por el cumplimiento de la voluntad divina. También Pablo tenía esta concepción hasta el momento en que Cristo se le apareció en el camino de Damasco. Ese momento acabó en él con la ilusión de que el hombre puede levantarse ante Dios por sus propias fuerzas. Y así, a partir de Damasco, él se opone a la tesis de los judaizantes, de que la observancia de la ley es el camino para la salvación, con la antítesis o tesis contraria: el camino para la gracia de Dios no es por las obras sino por la fe (Gál 2, 16; 3, 8.24; Rom 3, 28.30; 4, 5).

Esa fe sustituye a las obras. Pero entonces surge una pregunta: ¿Tenemos que afrontar todavía alguna realización en razón a que Dios es gracioso, si la justificación sigue debida a la fe? La contestación que hay que dar aquí es: ¡Sí! De hecho tenemos que afrontar una realización. Dios, de hecho, concede su gracia basándose en esa realización. Pero no es mi realización, sino la realización de Cristo en la cruz. La fe no es en sí misma una realización, sino más bien es la mano que toma la obra de Cristo y la ofrece a Dios. La fe dice: aquí está la realización: Cristo muerto por mí en la cruz (Gál 2, 20). Esta fe es el único camino para conseguir la gracia de Dios.

Que Dios concede su beneplácito al que cree es algo contrario a toda norma de ley humana. Esto aparece claro, si se considera quién es el que es justificado: el impío (Rom 4, 5), el que merece la muerte porque lleva la maldición de Dios (Gál 3, 10). El beneplácito de Dios se le concede «de gracia» (Rom 4, 4; 5, 17), como un don gratuito (Rom 3, 24). Esta gracia no conoce ninguna restricción; siendo como es independiente de la ley mosaica, puede incluir también a los gentiles. En Rom 4, 6-8, tenemos en breves palabras lo que se entiende

por este haber hallado el beneplácito de Dios *sola gratia:* «Así es como David proclama bienaventurado al hombre a quien Dios imputa la justicia sin obras:

> Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido velados.
> Venturoso el varón a quien no tomó cuenta el Señor de su pecado.

La justificación es perdón, nada más que perdón por causa de Cristo.

Sin embargo, esta afirmación necesita ser aclarada con más amplitud.

2. *Justificación y nueva creación*

Si catalogamos los pasajes paulinos en los que aparece la fórmula de justificación, topamos con un hecho chocante que con frecuencia pasa inadvertido, a saber, que la doctrina de la justificación está por compleo ausente en la mayoría de las cartas paulinas. Si tomamos las más antiguas de ellas, las dos Cartas a los tesalonicences, no encontramos ninguna huella de la misma. En la primera carta, el adverbio *δικαίως* indica la conducta intachable del apóstol (1 Tes 2, 10). En la segunda, el juicio de Dios es llamado «justo juicio»; Dios es llamado «justo» porque su juicio es imparcial (2 Tes 1, 5 s). Estas afirmaciones no tienen nada que ver con la doctrina de la justificación. En la de los gálatas, que es la más próxima cronológicamente a aquéllas, la fórmula completa «justificación por la fe» o «ser justificado por la fe» aparece por primera vez. En las dos Cartas a los corintios, *dikaiosynê* tiene el significado de «salvación», y el «ser justificado» aparece por lo menos una vez (1 Cor 6, 11) en el sentido especial paulino: pero en ninguna parte aparece la fórmula completa «justificación por la fe» en ambas cartas. La fórmula la encontramos con mucha más frecuencia que en ninguna otra parte en la Carta a los romanos. Pero nuevamente falta en las cartas de la cautividad, filipenses, efesios, colosenses, Filemón, excepto en Flp 3, 9, donde *dikaiosynê* (salvación) por la ley se contrapone a la *dikaiosynê* (salvación) de Dios por la fe. Las cartas pastorales no contienen la fórmula plena, si bien Tit 3, 7 usa la siguiente variación: «justificados por su gracia». Así, pues, la fórmula completa «justificación por la fe» o «ser justificados por la fe» se limita a las tres cartas, gálatas, romanos y filipenses (y en la última, solamente a un versículo), a las cuales puede añadirse Tit 3, 7. Es un hecho muy extraño. ¿Como hay que explicarlo?

La respuesta es la siguiente: la doctrina aparece exclusivamente allí donde Pablo tiene que luchar contra el judaísmo. Ciertamente W. Wrede[3] tenía razón cuando concluía que la doctrina de la justificación era una doctrina polémica, que surgió de la disputa con el judaísmo y con su teología nomística. Pero Wrede llagaba incluso más lejos, y de la aparición limitada de la fórmula concluía que la doctrina de la justificación no se halla en el centro de la teología paulina. A. Schweitzer[4] le apoyó con la fórmula ahora famosa según la cual la doctrina de la justificación no es más que un cráter subsidiario, que se formó dentro del círculo del gran cráter de la experiencia mística paulina de vida en Cristo. Pero, ¿es ésta una conclusión correcta? Pienso que no. Ambos, Wrede y Schweitzer, se equivocaron al dejar de proponerse una cuestión, concretamente: ¿cómo se concede la justificación? ¿cómo acepta Dios al impío? En esta materia nosotros vemos las cosas hoy con más claridad, porque en estas últimas décadas hemos aprendido que es en el bautismo donde tiene lugar esa concesión. Esto se desprende, por ejemplo, de 1 Cor 6, 11, donde el verbo «ser justificado» va rodeado de términos y de fórmulas bautismales: «Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados; habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (cf. además Gál 3, 24-27; Rom 6, 7; Tit 3, 5-7). Pablo no recalca explícitamente la conexión entre justificación y bautismo por la simplicísima razón de que en la fórmula de la justificación, el término «por la fe» incluye el bautismo, por vía de abreviación, como R. Schnackenburg lo ha demostrado convincentemente[5]. Esta conexión de la justificación con el bautismo es tan obvia para Pablo que no siente ninguna necesidad de afirmar con tantas palabras que es en el bautismo donde Dios salva a aquel que cree en Jesucristo.

Aquí debemos recordar que Pablo habla y escribe como un misionero. En la situación misionera, para los gentiles y para los judíos que creían en la buena nueva y decidían unirse a la congregación cristiana, el bautismo era el acto decisivo por el que eran incluidos entre aquellos que pertenecían a Jesús como a su Señor. Por eso, Pablo inculca incesantemente la importancia del bautismo, y emplea una multitud de ilustraciones para demostrar al nuevo convertido lo que ese rito significa para él. Y así le dice: «Cuando sois bautizados sois sepultados en el agua, y por ese sepultamiento tomáis

3. W. Wrede, *Paulus*, Tübingen 1904.
4. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 220.
5. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, 120.

parte en la muerte y en la resurrección de Cristo; os revestís de Cristo como de un vestido; sois incorporados a su cuerpo; sois adoptados y os convertís en hijos de Dios; sois circuncidados con la circuncisión hecha sin las manos, esto es, sois miembros del pueblo de Dios; en una palabra, sois incluidos en el reino».

La fórmula «justificación por la fe» no es más que una de esas múltiples ilustraciones. Es la descripción de la gracia de Dios en el bautismo, utilizando una figura tomada originariamente de la esfera judicial: la gracia de Dios en el bautismo consiste en su inmerecido perdón. Esta es la formulación de la gracia del bautismo que Pablo creó en conflicto con el judaísmo. Por eso, no es un «cráter subsidiario», sino que ocupa un lugar de igual importancia que todas las demás descripciones de la gracia del bautismo, cf. nuevamente 1 Cor 6, 11: «Pero habéis sido lavados; habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo por el Espíritu de nuestro Dios».

Esta afirmación tiene una consecuencias de largo alcance, concretamente que la doctrina de la justificación no debería quedar aislada. Al contrario, sólo puede entenderse en conexión con todas las demás afirmaciones que se hacen del bautismo. La gracia de Dios que se concede a través del bautismo es tan comprehensiva que cada una de las muchas ilustraciones, imágenes y comparaciones que Pablo utiliza expresan solamente un aspecto de ella. Si habla de ablución, se carga el acento sobre la liberación de la suciedad de la antigua existencia. Si utiliza la imagen del revestimiento de Cristo, tomada del lenguaje del misticismo, se carga el énfasis sobre la comunión e incluso la unidad con el Señor resucitado. La misma intención, con la connotación adicional de la unidad de los cristianos entre sí, se expresa por la imagen de incorporación al cuerpo de Cristo. Si utiliza la expresión «la circuncisión de Cristo», el punto es la inclusión en el nuevo pueblo de Dios. Finalmente, si adopta el lenguaje original forense de justificación, pretende decir que sólo Dios obra. El hombre no hace nada; Dios lo hace todo.

Una vez más, ninguna imagen por sí sola puede agotar la ilimitada riqueza de la gracia de Dios. O mejor, cada una de ellas no es más que una descripción *pars pro toto* que significa todo el don. Por eso, el aislar la imagen forense podría inducir a una inteligencia falsa y torcida. Podría llevar a la conclusión de que la gracia de Dios concedida en el bautismo es meramente forense, que tenemos que habérnoslas con un mero «como si»: Dios justifica al impío y le trata «como si» fuera justo.

Esto se vio claramente en 1924, en una interesante controversia entre R. Bultmann y H. Windisch, cuando estaba en boga la teología

dialéctica. Bultmann escribió *Das Problem der Ethik bei Paulus*[6]. El tema que trataba era el problema de la aparente contradicción existente entre el indicativo y el imperativo, es decir, la paradójica antinomia que encontramos, por ejemplo, en 1 Cor 5, 7: «Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ázimos», o en Gál 5, 25: «Si vivimos del espíritu, andemos también según el espíritu». Bultmann rechazaba con máximo énfasis y convicción los esfuerzos previos en una mera solución psicológica de este problema. En cambio, acentuaba el carácter escatológico de la justificación divina. Insistía acertadamente en que la justificación no es un cambio de las cualidades morales del hombre, en que no es una experiencia semejante a las experiencias místicas, en que sólo se puede creer en ella. Pero opino que se equivocó al añadir que la continuidad entre el hombre viejo y el nuevo no quedó interrumpida, y que el creyente no cesa de ser impío y que es siempre justificado sólo como una persona impía. El mismo Bultmann admitía de buena gana que Pablo no decía esto. Pero sostenía que Pablo no presionó su pensamiento hasta llevarlo a sus propias conclusiones, y que la interpretación moderna debe hacer explícito lo que Pablo omitió. Windisch escribió en contra de Bulmann el mismo año, 1924, un artículo titulado *Das Problem des paulinischen Imperativs*[7]. Windisch era un exponente de la vieja escuela liberal, y algunas de sus afirmaciones lo manifiestan a las claras. Pero reconocía el punto débil de la concepción de Bultmann. Hacía notar irónicamente que Pablo necesitaba evidentemente con urgencia escuchar una lectura de Karl Barth o tal vez de Rudolf Bultmann (p. 278). En contra de Bultmann insistía en que, según el apóstol, la continuidad entre el hombre viejo y el nuevo está totalmente rota, tan radicalmente como por la muerte y la resurrección («el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva», 2 Cor 5, 17). En una palabra, afirmaba que el *pneuma* es una realidad que toma posesión del bautizado y que rompe la continuidad entre la antigua y la nueva existencia.

Esta controversia es instructiva en cuanto que la postura de Bultmann (que, dicho sea de paso, no sostuvo en su *Teología del nuevo testamento)* demuestra cuán peligroso es aislar la doctrina de la justificación. Si defendemos que el creyente no cesa de ser impío y si la justificación consiste meramente en un cambio del juicio de Dios, entonces corremos el peligro de entender erróneamente que la justificación es sólo un «como si». Pero es seguro que ésta no era la

6. R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus:* ZNeutW 23 (1924) 123-140.
7. W. Windisch, *Das Problem des paulinischen Imperativs:* ZNeutW 23 (1924) 265-281.

intención de Pablo. Ya hemos visto cómo para él la justificación era sólo una de las muchas tentativas para describir las inagotables e inexpresables riquezas de la gracia de Dios, y que debemos incluir la justificación entre todas las demás locuciones que interpretan el bautismo con el fin de situarla en su propio lugar.

Ahora bien, el común denominador de todas las locuciones respecto al bautismo es que describen la acción gratuita de Dios como haciendo que resulte una nueva creación («el que es de Cristo, se ha hecho criatura nueva»). Y esta nueva creación, continúa Pablo, tiene dos aspectos: «lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (2 Cor 5, 17). La antigua existencia ha llegado a su fin; el pecado ha sido lavado; la dominación de la carne y de los poderes tenebrosos, incluyendo la ley, se ha roto. Una nueva vida comienza: el don del Espíritu de Dios ha sido concedido y se manifiesta como un poder efectivo. Quienquiera que ha sido incorporado a Cristo no sigue siendo el que era. Cristo es su vida (Col 3, 4); Cristo es su paz (Ef 2, 14). Encontramos siempre esos dos aspectos: Dios nos libró del poder de las tinieblas y nos transformó en el reino de su querido Hijo (Col 1, 13).

Esto es también verdadero de la justificación. Aunque es totalmente cierto que la justificación es y sigue siendo una acción forense, en la amnistía de Dios, sin embargo, la imagen forense está desvirtuada. La absolución de Dios no es sólo forense, no es un «como si», no es una mera palabra, sino que es la palabra de Dios que opera y crea vida. La palabra de Dios es siempre una palabra efectiva. El perdón, el beneplácito que Dios concede, no es sólo negativo, es decir, un borrar el pasado, sino que es una donación anticipada del don final de Dios. (La palabra «anticipación», que uno podría esperar ver usada aquí, es una expresión desafortunada, ya que deriva del latín *anticipere*, que significa «tomar de antemano». El sentido en este caso parece reflejarse mucho mejor con la palabra «antedonación» o donación anticipada, que significa «una donación que se hace de antemano»). Como una antedonación de la absolución final de Dios, la justificación es perdón en el sentido más completo. Es el comienzo de una nueva vida, de una nueva existencia, de una nueva creación a través del don del Espíritu santo. Como Lutero afirmaba: «Donde está la remisión de los pecados, allí también está la vida y la salvación».

La vida nueva en Cristo, dada en el bautismo, se renueva una y otra vez en la eucaristía. Es verdad que el verbo «ser justificado» no aparece cuando Pablo habla acerca de la cena del Señor. Pero esto no es de extrañar, si se considera que Pablo, ocasionalmente, habla de la eucaristía por extenso solamente en 1 Cor 10 y 11, y en ambos casos se refiere a cuestiones prácticas, es decir, al sacrificio ofrecido a los ídolos y a la distribución de la comida entre los hermanos pobres. Ambas

secciones, especialmente 1 Cor 10, 16, demuestran cómo Pablo entendió que la eucaristía acarrea el mismo don que el bautismo: una participación en la muerte vicaria de Cristo y en la comunión de su cuerpo. Así, pues, la eucaristía renueva la gracia de Dios dada en el bautismo, para el cual la justificación no es sino una de las muchas descripciones.

Como antedonación que es de la salvación final de Dios, la justificación apunta al futuro. Participa de la doble naturaleza de todos los dones de Dios: son posesiones presentes y, sin embargo, objetos de esperanza. La justificación es una firme posesión presente (Rom 5, 1, etc.) y, sin embargo, se apoya al mismo tiempo en el futuro, como se recalca, por ejemplo, en Gál 5, 5: «mientras que nosotros con seguridad esperamos de la fe, por el espíritu, el premio de la justicia» *(dikaiosynê)*. Así, pues, la justificación es el comienzo de un movimiento hacia una meta, concretamente hacia la hora de la justificación definitiva, de la absolución del día del juicio, cuando se realice el don completo.

Por esta razón, la justificación divina del pecador no es ninguna posesión muerta, sino que impone una obligación. El don de Dios puede perderse.

El justificado permanente todavía en el temor de Dios. La justificación ocupa un lugar en tensión entre la posesión y la esperanza. Pero es esperanza fundada en un firme fundamento. En Rom 5, 8 s. leemos: «Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira». Esto no es una conclusión *a minori ad maius* sino *a maiori ad minus:* Dios ha hecho lo más: Cristo murió por nosotros, siendo así que éramos pecadores; cuánto más, siendo justificados, podemos estar ciertos de que nos concederá la salvación final.

En resumen: sigue siendo verdad que la justificación es perdón, nada más que perdón. Pero la justificación es un perdón en el sentido más completo. No es un mero cubrimiento del pasado. Mejor aún, es una antedonación de la salvación completa; es una nueva creación por el Espíritu de Dios; es Cristo tomando posesión de la vida ya ahora, ya aquí.

3. *El origen de la doctrina paulina de la justificación*

¿Es la doctrina de Pablo sobre la justificación enteramente nueva? ¿O tiene tal vez una raíz más antigua? Esta doctrina de que Dios da su beneplácito al impío a causa de su fe, puramente por gracia, ¿puede encontrarse antes de Pablo?

Recientemente se ha sostenido que los textos de Qumrán anticipan lo que Pablo iba a decir acerca de la justificación [8]. En primer lugar, se ha hecho referencia a la sorprendente semejanza que, al parecer, tiene con Pablo el salmo con que termina el *Manual de disciplina* (1 QS 11, 2 s). Se ha sostenido que ese pasaje atestigua la presencia de la doctrina de la justificación *sola gratia* en Qumrán. El texto ha sido traducido como sigue:

> Pero en cuanto a mí, mi justificación *(mispati)* pertenece a Dios,
> y en sus manos está la inocencia de mi conducta,
> juntamente con la rectitud de mi corazón,
> y en su justicia será borrada mi transgresión.
> (1 QS 11, 2 s)
>
> De la fuente de su justicia viene mi justificación *(mispati)*,
> una luz en mi corazón desde sus maravillosos misterios (11, 5).
> Si yo tropiezo con la carne pecadora,
> mi justificación *(mispati)* permanecerá eternamente
> a través de la justicia de Dios (11, 12).
>
> A través de sus misericordias me dejó acercarme
> y a través de su graciosa manifestación viene mi justificación *(mispati)*;
> por la justicia de su verdad me justificó *(s^e^phatani)*
> y en su gran bondad expiará por todos mis pecados,
> y por su justicia me limpiará de todas las suciedades humanas (11, 13 s).

Ahora bien, ¿garantiza este texto la conclusión que se ha sacado del mismo? La interpretación de las líneas anteriormente citadas depende de la palabra *mispat*, que ha sido traducida por «justificación» en la versión que acabamos de dar. Pero esta traducción no es correcta. Porque ni en el antiguo testamento ni en la literatura del judaísmo posterior designa la palabra *mispat* en ninguna parte la justificación del impío, ni *saphat* significa justificar al impío. La versión citada hace un momento, por corriente que pueda ser, no refleja con exactitud la intención del texto. Más aún, una atención más cuidadosa a las palabras que se utilizan en paralelismo con *mispat* demuestra que *mispat* es la decisión gratuita de Dios sobre el camino de vida de aquel que ora [9]. Esta decisión se realiza concediendo Dios al suplicante el «acercamiento» (un término técnico para designar la entrada en la comunidad) y haciendo por ello posible para

8. S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumrân und bei Paulus:* ZTK 56 (1959) 155-185; G. Klein, *Rechtfertigung* 1, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, Tübingen [3]1961, 825-828.

9. Tengo que agradecer a mi hijo Gert Jeremias el haberme hecho observar esto. El además me remitió al paralelo casi literal de 1 QS 11, 10 s que se da en los Himnos de los Manuscritos 1 QH 15, 12 s, donde en lugar de *mispat* leemos: «la inclinación de todo Espíritu».

él la «conducta intachable» en perfecta obediencia a la Torá, conducta que el hombre no es capaz de mantener por sí mismo. Si tropieza en su camino, Dios borra sus pecados y mantiene su decisión, siempre que el corazón del suplicante sea sincero. Así, pues, *mispat* no es *justificatio impii*, la justificación del impío, sino más bien predestinación en la senda de la perfecta obediencia a la Torá.

Un ejemplo particularmente instructivo de cuán inadmisible es situar a Pablo y a Qumrán en el mismo nivel lo suministra la interpretación del Comentario que Habacuc (1 Qp Hab) da a Hab 2, 4, el texto prueba central para la doctrina paulina de la justificación: «El justo vive por su fe». 1 Qp Hab 8, 1-3 dice: «La interpretación (de este versículo) se refiere a todos los obradores de la ley en la casa de Judá (y) a aquéllos a los que Dios rescatará de la casa del juicio (esto es, del juicio final) debido a su trabajo y a su lealtad hacia el Maestro de la justicia».

Qumrán dice: Dios salvará a aquel que cumple la ley, siguiendo fielmente la Torá tal como es interpretada por el Maestro. Pablo interpreta el texto de Hab 2, 4 de una manera totalmente diferente: Dios concede la vida al hombre impío que renuncia a toda autorrealización y cree en Jesucristo.

¡No! Qumrán no es el precedente de Pablo. Realmente, Qumrán se da cuenta de la bondad y del perdón de Dios, pero éstos son válidos únicamente para aquellos que cumplen la ley hasta el último adarme de sus fuerzas. En suma, Qumrán y Pablo pertenecen a dos mundos diferentes: Qumrán permanece por completo en la línea de la ley, *mientras que Pablo está en la línea de la buena nueva.*

Pero si Qumrán no representa un estadio preliminar a la doctrina paulina de la justificación, debemos realmente encontrar una prefiguración, en algún otro punto; en efecto, encontramos la doctrina de que el cumplimiento de la ley y las realizaciones pías no cuentan para Dios, de que no desea tratar con el justo sino con el pecador. Otra persona antes que Pablo dijo esto: Jesús.

Es el mensaje de Jesús acerca de Dios que desea tratar con los pecadores el que toma Pablo y lo expone en su doctrina de la justificación por la fe. Este mensaje único y sin precedentes, fue el centro de la predicación de Jesús. Esto se demuestra por todas aquellas parábolas en las que Dios abraza a todos los que están perdidos y se revela a sí mismo como el Dios de los pobres y de los necesitados, así como por los comensales de Jesús que son los publicanos y los pecadores. El hecho de que Pablo toma su mensaje de Jesús se vislumbra fácilmente, si uno se restringe a la concordancia. Es verdad que muchos de los más importantes términos usados por Pablo, tales como fe, gracia, iglesia, aparecen únicamente en unas

pocas locuciones de Jesús. Sin embargo, la sustancia de todos esos términos se halla presente allí. Por ejemplo, Jesús no habla de ordinario de iglesia *(ekklêsia)*, sino que dice rebaño de Dios, familia de Dios, viña de Dios. Pablo traslada constantemente el vocabulario teológico lo que Jesús expresó en parábolas y en imágenes tomadas de la vida contidiana.

Esto es también lo que hay señalar respecto a la doctrina de la justificación. La doctrina no es otra cosa que el mensaje de Jesús acerca del Dios que desea tratar con los pecadores expresado en términos teológicos. Jesús dice: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores»; Pablo dice: «el impío es justificado». Jesus dice: «Bienaventurados los pobres»; Pablo dice: «Nosotros somos justificados por gracia»; Jesús dice: «Dejad que los muertos entierren a los muertos» (una frase vigorosa que implica que fuera del reino no se encuentra más que la muerte); Pablo dice: «El que es justificado tendrá vida». El vocabulario es diferente, pero el sentido es el mismo.

Según Lucas, Jesús utilizó también, ocasionalmente, la terminología forense de la justificación para describir la concesión que hace Dios de su beneplácito al que está perdido. Ya citamos anteriormente el pasaje de Lc 18, 14: «Os digo que bajó éste justificado a su casa y no aquél»; y ya vimos también cómo lo que significa es: «Fue este hombre, os aseguro, el que bajó a su casa habiendo hallado el baneplácito de Dios y no el otro». En este punto, Lucas no puede depender de Pablo en bases lingüísticas, ya que él emplea un semitismo idiomático no griego que Pablo evita[10]. Así, pues, debemos concluir que no sólo el contenido de la doctrina paulina de la justificación, sino también la terminología de un perdón ante-donado escatológico se remonta a Jesús.

La grandeza de Pablo consiste en que él entendió el mensaje de Jesús, cosa que ningún otro escritor del nuevo testamento consiguió. El fue el fiel intérprete de Jesús. Esto es especialmente verdadero de su doctrina de la justificación. No la inventó él, sino que su sustancia refleja el mensaje central de Jesús, tal como lo condensó en la primera bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6, 20).

10. Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella ²1972, 172 s.

18

LA PALABRA REVELADORA [1]

Como el comienzo de un libro, el prólogo del evangelio de Juan es un pasaje único. Lo que era el comienzo normal de un libro puede observarse en los otros cinco libros que contiene el nuevo testamento, aparte de las veintiuna cartas. Aquí vemos que se emplean dos formas. La primera está representada, por ejemplo, en Ap 1, 1: «Apocalipsis de Jesucristo, que para instruir a sus siervos sobre las cosas que han de suceder pronto ha dado Dios a conocer por su ángel a su siervo Juan». El pasaje de apertura es aquí un resumen del contenido de todo el libro. El prólogo al evangelio de Lucas es similar. En él se nos habla de las investigaciones precedentes, de las fuentes y de la intención y el carácter especial del libro. De la misma manera, Lucas prologó el segundo volumen de su obra, los Hechos de los apóstoles, resumiendo su primer volumen. La otra manera corriente de empezar un libro la usa Mt 1, 1: «Genealogía de Jesucristo, hijo de Abrahán», y probablemente Mc 1, 1, cuyas palabras introductorias podrían traducirse, o mejor, deberían traducirse: «De cómo Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó a anunciar la buena nueva». Aquí, en cada caso, la apertura consiste en el encabezamiento del primer capítulo. En otras palabras, un libro comienza ordinariamente, o con un prefacio a todo el libro, o con el encabezamiento de su primer capítulo.

1. *La forma literaria del prólogo de Juan*

El evangelio de Juan es totalmente diferente, ya que nos enfrenta con una introducción enigmática: «Al principio era el Verbo». Para entender esta peculiaridad, debemos dirigir nuestra atención a la forma literaria de Juan 1, 1-18. Hay que tener en cuenta tres observaciones.

La primera se refiere a la estructura de la sentencia o frase. El prólogo está construido por medio de paralelismo, el emparejamiento

1. Publicado en castellano en *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [2]1972.

de cláusulas que suenan de una manera similar y que constituyen una especie de llamada y respuesta; tal vez haciéndose eco de la alternancia entre el que preside en el canto y la congregación. Estamos familiarizados con esta forma literaria por los Salmos. En el próximo oriente, el paralelismo desempeñaba la misma función que el uso del ritmo en nuestras lenguas: juntamente con el metro, distingue la poesía de la prosa. En otras palabras, Jn 1, 1-18 es un pasaje poético. El prólogo, como todos saben hoy, es un cántico vigorosamente tramado, un antiguo poema religioso cristiano, un salmo, un himno al logos Jesucristo.

Este himno al logos se divide naturalmente en cuatro estrofas: primera estrofa (v. 1-5): el logos de Dios; segunda estrofa (v. 6-8): el testimonio que se refiere a él; tercera estrofa (v. 9-13): el destino del logos en el mundo; cuarta estrofa (v. 14-18): la confesión de la comunidad creyente.

Hay tres formas de paralelismo que se utilizan comúnmente: el paralelismo sinónimo (en el cual la segunda línea repite el contenido de la primera), el antitético (en el que la segunda línea dice lo contrario de la primera) y el sintético (en el que la segunda línea añade una nueva idea a la primera)[2]. Pero en el prólogo de Juan encontramos una cuarta clase de paralelismo bien pronunciada y que se usa raramente: una ingeniosa elaboración de la forma sintética, concretamente el paralelismo climático (paralelismo escalado). Se llama así porque cada línea toma una palabra de la precedente, como si estuviéramos subiendo un peldaño más alto. En los evangelios sinópticos encontramos un ejemplo de esta forma en Mc 9, 37 y par:

> Quien recibe a uno de estos niños en mi nombre,
> a mí me recibe;
> y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe,
> sino al que me ha enviado.

En el prólogo de Juan, esto está representado, por ejemplo, en 1, 4 s y 1, 14 b.16 (dejando fuera el v. 15 por razones que no vamos a mencionar ahora):

> En él estaba la *vida*,
> y la *vida* era la luz de los hombres,
> y la *luz* luce en las *tinieblas*,
> pero las *tinieblas* no la abrazaron.
> Y hemos visto su gloria,
> gloria como de unigénito del Padre,
> lleno de *gracia* y de verdad.
> Pues de su *plenitud* recibimos todos *gracia* sobre *gracia*.

2. C. F. Burney, *The poetry of our Lord*, Oxford 1925.

Este paralelismo climático es el rasgo dominante y que da forma al prólogo. Falta, sin embargo, en algunos versículos y hemos advertido que en los v. 14-16 sólo podríamos obtener un paralelismo climático por la palabra-reclamo «lleno de gracia» que conecta el v. 14 con el v. 16, omitiendo el v. 15. De una manera similar, los v. 12 b y 13 están desprovistos de ese paralelismo climático. Esta observación corresponde a otra.

Mientras que las partes climáticas del prólogo difieren en su vocabulario del cuarto evangelio (palabras tan importantes como «el logos», «gracia y verdad», e incluso «gracia» no vuelven a aparecer fuera del prólogo), las inserciones no climáticas dejan traslucir el lenguaje del mismo cuarto evangelio (v. 6-8, 12 b-13, 15 y tal vez, 17-18). Por eso se ha sacado con razón la conclusión, y se ha aceptado comúnmente, de que tenemos que distinguir en el prólogo de Juan entre el prólogo original (*Urprolog*, casi ciertamente compuesto en griego) y los comentarios del evangelista sobre el mismo.

Del mismo modo encontramos citado en Flp 2, 6-11 un himno pre-paulino a Cristo, en el cual Pablo ha insertado algunos comentarios. R. Bultmann sostuvo que el prólogo original procedía del círculo de los seguidores de Juan Bautista, pero esto se encuentra refutado en Lc 1, que demuestra que los discípulos del Bautista hablaban de las maravillosas señales que tuvieron lugar en su nacimiento, pero no adscribían una preexistencia a su maestro. Esto significa que el *Urprolog* debe ser de origen cristiano. Era uno de los himnos cantados en la eucaristía diaria *Christo quasi Deo*, «a Cristo como a un Dios» (como indica Plinio en su famosa *Carta* 10, 96 a Trajano).

Y ahora podemos subir un peldaño más. El himno al logos es uno de los muchos que hay en el nuevo testamento. Igual que todas las iglesias de misión y todas las comunidades con vitalidad, la primitiva iglesia era una iglesia que cantaba. El flujo de nueva vida, y las oleadas de gran energía espiritual en la iglesia hacían que ellos se expresaran una y otra vez en cánticos, himnos y alabanzas. Los salmos estaban en labios de todos:

> La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría,
> con salmos, himnos y cánticos espirituales,
> cantando y dando gracia a Dios en vuestros corazones (Col 3, 16 y par Ef 5, 19).

Los servicios religiosos de la primitiva iglesia eran un continuo júbilo, una gran armonía entre culto y alabanza.

En ese regocijo, en esos himnos, encontramos una abundancia de diferentes temas. No es casualidad que encontremos el mayor número de himnos y de doxologías en el libro de la revelación o Apocalipsis.

Aquí los temas dominantes son la alabanza a Dios, al rey eterno y al cordero, juntamente con la acción de gracias por la liberación. La iglesia perseguida siempre en un escalón hacia delante, y en medio de la tribulación, anticipa en sus himnos la consumación final. De la misma manera la salvación final está anticipada en los dos himnos de Lc 1, *Magnificat, Benedictus;* Rom 11, 33 s ensalza los caminos inescrutables de Dios, 1 Cor 13 canta al amor. Otros himnos exaltan a Cristo: Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11-13.

De todos esos himnos del nuevo testamento, el que indudablemente se parece más al himno a Cristo de Juan es Flp 2, 6-11. No sólo son ambos cánticos acerca de Cristo, no sólo se podría aplicar la frase de Plinio «*Christo quasi Deo*» a cada uno de ellos (cf. Flp 2, 6 y Jn 1, 1), sino que se diferencian también de todos los demás himnos del nuevo testamento [3] en cuanto que refieren, narran y predican la historia de Cristo. Son *Heilsgeschichte in Hymmenform* (historia de la salvación en forma de himno). Este género literario, en el que la historia de la salvación se canta en forma salmódica, procede del antiguo testamento; basta con que comparemos los salmos que exaltan a Dios conduciendo a su pueblo a través de su historia, por ejemplo, Sal 78 [4].

Dos ejemplos del siglo II d. C., tomados de diferentes, e incluso opuestos campos, pueden demostrar el desarrollo de este género literario en la primitiva iglesia e ilustrarlo al mismo tiempo. El primero es el artículo segundo del credo, que relata y confiesa en una alabanza hímnica la historia de Jesucristo en el tiempo de la parusía El segundo ejemplo es el llamado himno naaseno, que nos transmite Hipólito en su libro *Refutación de todas las herejías.* Comienza nombrando los tres principios que sirven de base a todo lo que existe, después una dramática narración de cómo el alma, lo mismo que un tímido ciervo, es perseguida por la muerte e incapaz de escapar del laberino, y cómo Jesús se ofrece a salvarla.

La ley generadora del universo fue el Espíritu primogénito;
después, el primogénito derramó el caos,
y por último, el alma recibió la ley de su hechura.
Por eso, revestida de una forma acuosa,
sumergida en la pena, sucumbe ante la muerte.
Unas veces, cuando está investida de poder, contempla la luz,
y otras veces llora arrojada en la miseria;
unas veces gime, otras le conmueve la alegría,
unas veces se entristece, otras escucha su condena,
unas veces es juzgada y otras muere.

3. Heb 1, 1-4 es muy similar a ellos pero no sigue tan distintamente el modelo.
4. Salmo 77 en la Biblia griega y latina.

y llega el momento en que ya no encuentra ninguna salida,
entristecida, porque su andar errante
le ha conducido a un laberinto de males.
Entonces, Jesús dijo: «Mira, Padre, cómo el alma es blanco de todas las desdichas,
cómo anda sobre la tierra
lejos de tu aliento,
mira cómo trata de huir del odioso caos,
sin poderlo conseguir.
¡Envíame, Padre!
Descenderé portando los sellos,
atravesaré la totalidad de los eones,
revelaré todos los misterios,
mostraré las formas de los dioses
y transmitiré, a través de la gnosis,
los secretos de la santa senda»[5].

Lo que aquí tenemos es un himno a Cristo que comienza, igual que el prólogo joánico, con los orígenes primitivos, y luego nos habla del Cristo preexistente y de su compasión. Nuevamente, nos encontramos ante una *Heilsgeschichte in Hymmenform.* Y, sin embargo, el himno hay una ruptura, una interrupción. Las tres primeras estrofas pertenecen a dos mundos completamente distintos: el cristianismo gnóstico y el evangelio. Para caracterizar con toda llaneza esos mundos diremos que: el gnosticismo afirma que el mayor de todos los males es la muerte, mientras el evangelio afirma que el mayor de todos los males es el pecado. El gnosticismo afirma que el camino para la salvación es el conocimiento revelado *(gnosis)*, pero el evangelio afirma que el camino de la salvación es el perdón de nuestros pecados.

No obstante, debemos subir un escalón final. En un punto del himno, hay una ruptura, una interrupción. Las tres primeras estrofas (v. 1-13) se enuncian en tercera persona. La última estrofa (v. 14-18), es cierto, comienza de la misma manera («El Verbo se hizo carne»), pero inmediatamente cambia a la primera persona: «Y hemos visto su gloria, pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia». Esto significa que el himno a Cristo termina con una confesión personal, que alcanza su clímax en acción de gracias, alabanza y adoración. No cabe duda de que no es la parte introductoria o inicial, es decir, las tres primeras estrofas, la que contiene la sustancia real del salmo, sino más bien la confesión de fe de la última estrofa. Todo lo que va anteriormente es sólo una introducción, un preludio que sirve para preparar esta confesión. El prólogo no es primariamente un pasaje dogmático que nos presente especulaciones cristológicas sobre la preexistencia de Cristo o sobre la parte que tuvo en la creación del mundo y sobre su encarnación. Considerar así las cosas sería un grave error. Más bien es

5. Hipólito de Roma, *Philosophoumena* V, 910.

la exaltación hímnica, por la comunidad creyente, del inefable don de Dios a través de aquél en quien se reveló la gloria de Dios.

¿Por qué colocó el evangelista este himno a Cristo al principio? ¿es, como se ha dicho, un resumen de su evangelio? Si fuera así, deberían haber sido mencionadas explícitamente la pasión y la resurrección. La contestación correcta ha de deducirse del contexto. La historia de Juan Bautista sigue en 1, 19 s. Eso demuestra que el prólogo ocupa el mismo lugar que ocupan en Mateo y Lucas las narraciones del nacimiento y de la infancia. El cuarto evangelista no cuenta la natividad, sino que sustituye la historia del nacimiento con el salmo del logos. La comunidad de fe, por así decirlo, no puede satisfacerse ya con la versión en prosa de la encarnación, sino que cae de rodillas y adora con un himno de alabanza: «Lo hemos visto, lo hemos experimentado, *hemos visto su gloria*».

Aquí tenemos la respuesta a nuestra pregunta de cómo ha de explicarse el extraño comienzo del evangelio de Juan. El evangelista comienza su libro con una nota exaltada. Aparentemente, tiene la sensación de que la promulgación del evangelio es incompatible con los sobrios módulos usuales de comenzar un libro. Por eso comienza con el enérgico himno al logos, enseñándonos que la proclamación del evangelio nunca puede llegar a una nota demasiado alta.

2. *El proceso del pensamiento*

a) *La primera estrofa (v. 1-5)*

Aquí el logos se presenta en una triple forma.

«Al principio era el Verbo». El himno al logos comienza con una reminiscencia intencional de las primeras palabras de la Biblia: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gén 1, 1). Pero la palabra «principio» tiene un significado diferente en el prólogo del que tiene en el Génesis. No designa la creación (que se menciona sólo más tarde, en Juan 1, 3), sino la eternidad antes de toda creación. En otras palabras: «Al principio», en Juan 1, 1 no es un concepto temporal, sino cualitativo equivalente a la esfera de Dios. El logos tiene su origen en la eternidad, aquellos que tratan con el logos tratan con el mismo Dios vivo.

Así, pues, el logos es presentado como el mediador en la creación. «Todas las cosas fueron hechas por él y sin él no se hizo nada de

cuanto ha sido hecho»[6]. ¿Cuál es el significado de este *theologoumenon*? El v. 10 da la respuesta: «Estaba en el mundo y por él fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció». Que el mundo fue hecho por él es el fundamento del título por el que Jesús se arroga la autoridad soberana sobre todas las cosas. Así el v. 3 «Todas las cosas fueron hechas por él», quiere decir: todos los hombres están bajo la reivindicación del logos, todos, conozcan o no esto.

Finalmente, ese logos era luz de los hombres. «En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres». Que el logos era la luz de los hombres ha sido frecuentemente mal entendido en cuanto se pensó que significaba que el logos impartía la luz interior —la luz de la razón y del discernimiento— a todos los seres humanos. Pero es claro que no es eso lo que significa. Como lo demuestra la frase siguiente («las tinieblas no la abrazaron»), esta luz no es de este mundo. Más bien, esa luz es la luz de la nueva creación, la luz escatológica, que produce el extraño efecto de hacer que un ciego vea y que uno que ve se quede ciego (Jn 9, 39). Esta luz salvadora brilló en las tinieblas, pero brilló en vano —«las tinieblas no la abrazaron». Los hombres amaron más las tinieblas que la luz.

b) *La segunda estrofa (v. 6-8)*

El evangelista, antes de proseguir su cita del himno, intercala un breve pasaje de su propia cosecha en el que refiere cómo Dios anunció la venida del logos por medio de un profeta llamado Juan. El Bautista es honrado como el testigo enviado por Dios para anunciar a Cristo, pero se rechaza agudamente cualquier sobreestimación del mismo: «No era él la luz» (v. 8). Esta afirmación debe haber sido de gran interés para el evangelista, ya que insiste en ella nuevamente en el v. 15, otra de las frases que intercala: el Bautista atestiguó que Cristo era superior a sí mismo porque Cristo vino de la eternidad. La razón de esa advertencia de que no se sobreestime al Bautista puede encontrarse en la situación de la iglesia del Asia Menor al final del siglo I después de Cristo: los Hechos 19, sugieren que existía una rivalidad en Efeso entre los seguidores del Bautista y la iglesia. Pero la razón podría ser también personal: tal vez el que habla aquí es uno que creyó en tiempos que el Bautista era la luz hasta que encontró a Jesús.

6. Algunos estudiosos combinan estas últimas palabras con las que siguen («Lo que se hizo, era vida en él»). Pero esto apenas tiene sentido. La creación no era *zoê*, es decir, vida en el sentido más pleno. Sólo el logos «era» vida.

c) *La tercera estrofa (v. 9-13)*

Ahora el himno continúa hablándonos del destino del logos en el mundo. «Era la luz verdadera que *ilumina* a todo hombre que viene a este mundo» (v. 9). Es importante entender la cláusula «que *ilumina* a todo hombre» correctamente. Con frecuencia se ha interpretado, «que *ilustra* a todo ser humano». Pero esa interpretación platónica de la luz como una luz interior de la que participan todos los seres humanos está en contradicción con el v. 5, lo mismo que con los v. 7 s. El «iluminar» significa más bien «arrojar luz sobre, revelar», y exactamente de esta manera es como Juan 1, 9 lo interpretó en 3, 19-21. Así, pues, la frase «la luz verdadera que *ilumina* a todo hombre que viene a este mundo» quiere decir que la luz escatológica que brilló en las tinieblas tiene un poder total-revelador (omni-revelador). Con una inevitable claridad que no podría negarse que puso de relieve el estado del hombre ante Dios. Este poder revelador del logos era la razón por la que el mundo «no le conoció» (v. 10), lo cual no significa que el mundo no lo reconoció porque estuviera como disfrazado, sino más bien (así se emplea el «conocer» en el antiguo testamento) que el mundo le negó, y rehusó obedecerle. Incluso entre «los suyos», en Israel, se encontró con las puertas cerradas, como un extranjero en su propia nación (v. 11). Tal fue el destino del logos en el mundo.

Sin embargo, no sucedió en todas partes lo mismo. Hubo algunos que le recibieron; y donde fue admitido, donde los hombres creyeron en él, allí derramó dones sobre dones, «dióles poder de venir a ser hijos de Dios» (v. 13 a). Lo que significa «venir a ser hijos de Dios» lo explica el evangelista en una nota adicional que utiliza una noción fundamental de la teología joánica: el dualismo. Una y otra vez, el cuarto evangelio repite que hay dos clases de vida, dos posibilidades de existencia: vida natural y vida por un renacimiento, filiación terrena y filiación divina[7]. Este dualismo se usa en el v. 13 para aclarar el don del logos, «venir a ser hijos de Dios». El nacimiento natural, aunque no debe ser despreciado en sí mismo, no habilita al hombre para ver a Dios tal como es. Sólo hay un camino para Dios: el renacimiento; y sólo hay uno que puede darlo: el logos.

7. Más bien fue trágico el que el comentario al evangelio de Juan escrito por R. Bultmann (Göttingen 1941), del cual el autor se siente profundamente deudor, apareciera seis años antes de haber sido descubiertos los manuscritos del mar Muerto. Porque Bultmann fundó su interpretación gnóstica del cuarto evangelio suponiendo que el dualismo joánico es de origen gnóstico. Pero los manuscritos demostraron que el dualismo del cuarto evangelio no tiene nada que ver con la gnosis sino que es más bien palestino de origen; porque, al igual que el dualismo de Qumrán, contiene tres características decisivas, cada una de las cuales es no-gnóstica: el dualismo joánico lo mismo que el esenio es monoteístico, ético y escatológico (en espera de la victoria de la luz).

d) *La cuarta estrofa (v. 14-18)*

La historia del logos alcanza su clímax con la confesión de la comunidad creyente. Comienza así: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (v. 14 a). En nuestros días, apenas podemos imaginar cuán escandalosa e incluso blasfema debió sonar esa frase a los contemporáneos de Juan. Contenía, en efecto, dos ofensas. La primera es la palabra «carne». La «carne» describe al hombre en oposición a Dios haciendo resaltar su fragilidad y mortalidad; es la expresión más dura de desprecio hacia la existencia humana. Así, pues, decir que el Verbo eterno se hizo «carne» equivale a decir que apareció en un profundo rebajamiento. Pero todavía más ofensivas debieron ser las palabras «y habitó entre nosotros» porque «habitar» o «poner la morada o el tabernáculo» es una metáfora bíblica que se refiere a la presencia de Dios (cf., por ejemplo, Ap 7, 15; 21, 3; Mc 9, 5; Lc 16, 9). El «habitó entre nosotros» implica que Dios mismo estaba presente en la carne, en rebajamiento. Aquí surge la pregunta decisiva: ¿cómo puede decir alguien esto? ¿cómo puede decirse de un hombre que sintió hambre y sed, que conoció el temor y el terror, que murió como un criminal, que Dios estaba presente en él?

La contestación es una simple confesión que consiste en dos cláusulas. La primera afirma: «Nosotros hemos visto su gloria». El texto griego utiliza aquí un verbo *(theasthai)* que tiene un significado especial. Igual que la palabra corriente para expresar la idea de «ver» *(horan)* en el cuarto evangelio, denota siempre una visión real con los ojos físicos, pero, al contrario de *horan*, puede designar una visión que penetra dentro de la superficie. Así, pues, el «hemos visto su gloria» quiere decir: hemos visto la carne, la bajeza de la vergüenza, la profunda desgracia de la cruz, pero detrás de ese velo de carne y de humillación, hemos visto la gloria de Dios. Pero, ¿qué significa la «gloria de Dios»? La respuesta la da la frase doble «lleno de gracia y de verdad». Este es un lenguaje de alianza del antiguo testamento. «Gracia y verdad» compendia lo que el fiel experimenta en la alianza: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel ("abundante en gracia y en verdad")» (Ex 34, 6). «Muy poco soy para todas las gracias que a tu siervo has hecho y toda la fidelidad (verdad) que con él has tenido» (Gén 32, 10). En la alianza, el hombre piadoso del antiguo testamento tenía una doble experiencia. Experimentaba la misericordia de Dios, de la cual se sentía indigno, y más que eso, la verdad o fidelidad de Dios, la constancia de su misericordia. «Gracia y verdad», la constancia o firmeza de la misericordia divina. Esta era precisamente la gloria que se hizo visible en Jesús. Los que pertenecían a él, encontraron en él la constancia de

la fidelidad de Dios. En todo lo que él hizo y dijo, aparece siempre la misma y única cosa: la «gracia y la verdad», una misericordia divina que no cambia.

Pero el testimonio de la comunidad va más allá de la confesión: «Hemos visto su gloria, llena de gracia y de verdad», para incluir asimismo esta afirmación: «Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (v. 16). No sólo hemos visto nosotros su inmutable gracia, sino que la hemos recibido. La expresión «gracia sobre gracia» describe una interminable progresión e intensificación. Además de una fuente inagotable, nosotros recibimos un regalo de Dios después de otro, siendo cada uno de esos regalos mayor que el precedente. Tal era la experiencia que tenían los discípulos de Jesús. Esta es la respuesta total de la comunidad creyente a la pregunta: ¿cómo se puede decir que en el hombre Jesús habitó el Dios eterno entre nosotros? La contestación se nos da haciendo referencia a su gloria, a la constancia de la gracia y de la misericordia de Dios: hemos visto y hemos recibido.

Aquí concluye la historia del logos, pero no el prólogo. Más bien, a la manera de un sumario, se añaden dos antítesis que concluyen el himno poniendo de relieve el significado de la revelación de Cristo. Esta revelación se contrapone ante todo a la del antiguo testamento: «Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (v. 7). En los tiempos pasados, Dios había hecho a los hombres un gran regalo, su ley, su santa voluntad. Pero eso fue únicamente la revelación preparatoria. Ahora, en Jesús, Dios se reveló realmente a sí mismo revelando al mismo tiempo la plenitud de su gracia inmutable. Por encima de la ley está la gracia.

La segunda antítesis, que es también la final, va todavía más lejos. Con la mayor audacia, contrapone la revelación en el Hijo no sólo al antiguo testamento sino también a toda búsqueda humana de Dios. «A Dios nadie lo vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, éste nos lo ha dado a conocer» (v. 18). Dios es invisible. Nadie lo ha visto jamás, nadie es capaz de verle. El hombre que mira y ve a Dios debe morir, porque Dios es el santísimo, y nosotros estamos manchados por el pecado. Unicamente el Hijo engendrado le ha visto. El fue el que nos lo dio a conocer. En el Hijo, lo invisible se hace visible. «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). En esta cláusula final del versículo 18, se proclama el título absoluto y universal de la fe cristiana *(die Absolutheit des Christentums).*

3. *Significado de la designación de Jesús como logos*

Una vez que hemos entendido que el prólogo es un salmo, y que hemos tratado de seguir su proceso de pensamiento, estamos en condiciones de enfrentarnos con nuestro mayor problema: ¿cuál es el significado de la designación de Jesucristo como «el Verbo, la palabra»? De todos los títulos aplicados a Cristo en el nuevo testamento, éste es el más extraño. Lo encontramos únicamente en los escritos joánicos (Jn 1, 1.4; 1 Jn 1, 1; Ap 19, 13). Varias cuestiones se plantean.

Respecto al origen de este título, puedo hacer aquí solamente una sugerencia de paso. Con frecuencia se ha dicho, y yo mismo sostuve este punto de vista durante largo tiempo, que tenía su origen en el gnosticismo. Pero un examen de las fuentes ha demostrado, para mi sorpresa, que W. Bousset[8] tenía toda la razón cuando hace cincuenta años observó que el concepto del logos desempeña un papel muy limitado en el gnosticismo. Donde aparece en el gnosticismo primitivo —por ejemplo, en la escuela valentiniana— está claramente tomado de Juan 1. Por eso, no es en el campo del gnosticismo donde tenemos que buscar la prehistoria del título de logos, sino en el mundo del judaísmo helenístico, donde se hablaba de la «palabra» como de la revelación de Dios. Este hecho, a mi manera de ver, quedó algo oscurecido en las anteriores investigaciones, ya que partían de un punto desafortunado. Comenzaban por Filón. Sin embargo, el concepto que tiene Filón del logos no es más que un *popurrí* de ideas del antiguo testamento, platónicas y estoicas que apenas pueden ser relacionadas directamente con el prólogo. Pero el concepto del logos personificado como un medio de la revelación de Dios es mucho más antiguo que Filón. Lo encontramos ya en los Setenta. En la vigorosa descripción de la teofanía de Dios en Hab 3, se lee en el texto hebreo que la pestilencia o mortandad *(deber)* caminaba delante de Dios (v. 5). Ahora bien, la «mortandad» *(deber)*, en su forma de escritura, sin vocales, se escribe exactamente igual a «palabra» *(dabar)*. Y por ello fue erróneamente traducida por *logos (dabar)* en los Setenta, donde el texto de Hab 3, 5: dice: «delante de Dios vendrá el *logos*». El impacto de este concepto de la palabra como precursora de Dios puede verse en Sab 18, 15 s, donde el logos de Dios es descrito como un invencible guerrero armado de una aguda espada que desciende de su trono real de los cielos. Esto nos recuerda un pasaje del Ap 19, 11 s donde se nos describe a Cristo en su venida como un héroe montado sobre un caballo blanco, con una espada aguda que sale de su boca, y donde se le llama el «logos de Dios» (19, 13). Así, pues, posiblemente el título de

8. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen ²1921, 305.

«Verbo de Dios» fue usado primeramente por los cristianos como un atributo del Señor que iba a venir. En un segundo estadio, el título parece haber sido aplicado al Señor terrestre (1 Jn 1, 1 s) y al Cristo preexistente (Jn 1, s; 1 Jn 1, 1) al mismo tiempo. Si es esto correcto, el prólogo reflejaría un estadio avanzado del uso del título por la iglesia.

Pero, para nuestro objetivo presente, nuestra atención se enfoca no a los problemas del origen o del desarrollo, sino más bien a una cuestión más especial y limitada, a saber: ¿qué significa el título de «logos» para los contemporáneos del evangelista? Esto lo expresó de una manera sorprendente un hombre que, en los tiempos en que fue escrito el evangelio de Juan, fue probablemente obispo de Antioquía de Siria. En el año 110, alrededor de veinte o treinta años después de la redacción del evangelio de Juan, estalló una persecución contra los cristianos en Antioquía. El obispo de la ciudad fue detenido y sentenciado a ser llevado a Roma y ser arrojado a las fieras en el circo. Mientras viajaba como prisionero por el Asia Menor, las iglesias locales enviaban mensajeros para saludarle en su viaje hacia la muerte. Ignacio, que ése era su nombre, envió a su vez cartas a las iglesias que iba dejando en pos de sí. En ellas, Ignacio conjura a las iglesias a que permanezcan firmes en su fe y les suplica encarecidamente que no traten de librarle ni le impidan alabar al Señor crucificado y resucitado en la arena, aun frente a las fieras. En la carta que escribe a la iglesia de Magnesia, Ignacio habla de Cristo como el verbo o la palabra de Dios: «Jesucristo, que es el verbo de Dios, que salió fuera del silencio» (*A los magnesios* 8, 2).

Ignacio empieza presuponiendo que Dios estuvo callado antes de haber enviado a Jesucristo. El silencio de Dios es una noción que se originó en el judaísmo [9], en el que se enlazaba con la exégesis de Gén 1, 3: «Y dijo Dios: hágase la luz». Los rabinos se preguntaban qué es lo que había antes de que Dios hubiera hablado y respondían que el silencio de Dios [10]. El silencio que precedió a la revelación de Dios en la creación precedió asimismo a la revelación de su ira contra el faraón [11], y se dará también antes de la nueva creación [12]. En el mundo helenístico, la palabra «silencio» se convirtió como en un símbolo de la más alta divinidad. Incluso nos encontramos con una oración al silencio. En el gran papiro mágico parisino, llamado Liturgia de Mitra (del siglo IV después de Cristo), al místico que en su caminar hacia el cielo se ve amenazado por dioses hostiles o por

9. B. Schaller, *Theologische Literaturzeitung* 87 (1962) col. 785.
10. 4 Esd 6, 39; Syr Bar 3, 7; Pseudo-Filón, *Biblical antiquities* 60, 2.
11. Sab 18, 14.
12. 4 Esd 7, 30; Syr Bar 3, 7; Ap 8, 1.

poderes estelares, se le advierte que ponga su dedo en su boca y que invoque al silencio para que le ayude, diciendo:

> Silencio, silencio, silencio,
> —símbolo del Dios inmortal y eterno—
> tómame bajo tus alas, silencio [13].

¡Conmovedora oración! Dios es silencio. El se encuentra totalmente alejado y no habla. Es el Dios oculto. Ante su inescrutable silencio, el hombre no puede más que elevar sus manos y gritar: «Tómame bajo tus alas, silencio».

Fue en un mundo que reconocía el silencio de Dios como un signo de su inexpresable majestad [14], donde el mensaje de la iglesia cristiana resonó: Dios en adelante no guarda ya silencio sino que habla. Es verdad que ya había actuado: él reveló su poder eterno a través de la creación, dio a conocer su santísima voluntad, envió sus mensajeros, los profetas. Pero, a pesar de todo eso, permaneció rodeado de profundo misterio, incomprensible, inescrutable, invisible, oculto detrás de los principados y de los poderes, detrás de tribulaciones y ansiedades, detrás de una máscara que era todo lo que se podía ver. Sin embargo, Dios no permaneció siempre oculto. Existe un momento en el que dejó la máscara; una vez habló distinta y claramente. Esto sucedió en Jesús de Nazaret; y esto sucedió, ante todo, en la cruz.

Así es como la alegre confesión del salmo en alabanza de Cristo que se encuentra al principio del evangelio de Juan debió haber sonado a los oídos de aquellos que lo oyeron por primera vez: Dios *dejó ya de permanecer silencioso. Dios habló. Jesús de Nazaret* es la palabra, es la palabra con la que Dios rompió su silencio.

13. 4.558 s (ed. Preisendanz) *Mithrasliturgie* 6. 21 (ed. Dietrich).
14. Ignacio de Antioquía, *Efesios* 19, 1; *Filadelf.* 1, 1, cf. H. Chadwick, *The silence of bishops in Ignatius*: HThR 43 (1950) 169-172.

ORIGINALIDAD DEL MENSAJE DEL NUEVO TESTAMENTO [1]

1. Era indudable que iba a entrar en los anales de la ciencia el nombre de aquel joven pastor de la tribu seminómada de los Ta'amire que levantó su campamento, asustado de aquel extraño ruido que salió de una gruta a la que, para distraerse, había arrojado una piedra: estaba seguro que saldría en su persecución un mal genio. Mohammed ed-Dib («El lobo») acababa de descubrir la gruta 1 de Qumrán en la orilla nord-occidental del mar Muerto. Al día siguiente (probablemente era el verano de 1947 [2]) se aventuró a entrar en la gruta acompañado de un primo suyo más intrépido. Los muchachos encontraron dos vasijas de barro. Su contenido les decepcionó: en lugar de encontrar tesoros incontables, hallaron «unos rollos de cuero llenos de garabatos» [3]. ¿Para esto había merecido la pena molestarse? «Entonces recordé, cuenta Mohammed, que necesitábamos correas para nuestras sandalias» [4]. Gracias a aquellas pobres sandalias la ciencia pudo conservar los rollos de la gruta 1. En efecto, el zapatero de Belén, el sirio Kandu, a quien los pastores llevaron el cuero, enseña uno de los rollos a su jefe religioso Mar Athanase Jeschue Samuel, metropolitano de la iglesia sirio-jacobita de Jerusalén. Tras algunas dudas, éste compra 4 de los 7 rollos. Al poco tiempo, al término del

1. Publicado en castellano en *El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [2]1972.
2. Por lo general los estudios sobre Qumrán sitúan en 1947 la fecha del descubrimiento: es la fecha en que aparecieron los manuscritos en Belén, e incluso Mohammed ed-Dib la había indicado en un primer momento. En un relato de lo sucedido publicado en 1956 (W. H. Brownlee, *Muhammad ed-Deeb's own story of bis scroll discovery:* Journal of Near Easten Studies 16 [1957] 236-239) pretende haber hallado los rollos en 1945 habiéndolos guardado más de dos años antes de que su tío los hubiera tomado en Belén. Pero los especialistas están de acuerdo en dar como auténtica la primera fecha: cf. R. de Vaux, *Les manuscrits de Qumrán et l'archéologie:* RB 66 (1959) 88, n. 3, y W. H. Browlee, *Ed-Deeb's story of bis scroll discovery:* Revue de Qumrân 3 (1961-1962) 483-494.
3. W. H. Browlee, *o. c.*, 237.
4. *Ibid.*

mandato británico (14 de mayo de 1948, a medianoche), estallan disturbios en Palestina y, hacia finales de este mismo año, Mar Athanase pone su adquisición al abrigo en América. Los tres rollos restantes son comprados por la Universidad Hebrea de Jerusalén. De esta forma, de los 7 rollos de la gruta 1, 4 van a parar a América y 3 a la Jerusalén israelita. Pero el azar los va a reunir.

Del 1 al 3 de junio de 1954 aparece en el *Wall Street Journal*, bajo el titular «Ventas varias», el siguiente anuncio: «Se venden cuatro rollos del mar Muerto, manuscritos bíblicos del año 200 antes de Jesucristo. Regalo ideal individual o colectivo. De interés para un instituto pedagógico o religioso. Dirigirse a Boite F 206 Wall Street Journal» [5]. Un mes más tarde, el 2 de julio de 1954, una bolsa negra conteniendo cuatro manuscritos sobre cuero cambiaba de propietario mediante el pago de un cheque por valor de 250.000 dólares. Lo adquiere una empresa bancaria que se niega a declarar su identidad. Sólo el 13 de febrero de 1955 se desvela el secreto. El presidente del consejo israelita convoca una conferencia de prensa y anuncia, con sorpresa de todos, que la totalidad de los manuscritos de la gruta 1, «tesoro nacional de un valor incalculable, el mayor hallazgo arqueológico del siglo en este país», está en poder de Israel. Este fue el primer hallazgo, con fecha de 1947.

Algunos años después del descubrimiento de la gruta 1, en febrero de 1952, nuevos acontecimientos sensacionales: unos beduinos encuentran fragmentos de manuscritos en los mismos parajes, a la orilla nord-occidental del mar Muerto, en el fondo de una gruta que acaban de descubrir: se trata de la gruta 2 (hasta el día de hoy, las grutas están numeradas del 1 al 11, según el orden de su descubrimiento). Con este motivo (marzo de 1952) los científicos se deciden a llevar a cabo una exploración sistemática de las numerosas cavernas de la región. Pero los resultados son decepcionantes: sólo una, la gruta 3, ofrece material interesante, entre el que se halla el célebre rollo de cobre [6]. Por este motivo, después de haber inspeccionado 267 grutas, se interrumpen estos infructuosos trabajos. Los europeos renuncian, pero los beduinos se empeñan en continuar el trabajo, y acaban triunfando.

En septiembre de 1952 descubren la gruta 4 que contiene más de 25.000 fragmentos pertenecientes a unos 400 manuscritos. ¿Cómo explicar que se hayan encontrado en la gruta 1 siete manuscritos en su conjunto bien conservados, y en la gruta 4 estos miles de fragmentos? La respuesta es sencilla: los siete manuscritos de la gruta 1 habían sido

5. Cf. E. Wilson, *The scrolls from the Dead sea*, London 1955, 156.
6. M. Baillet-J. T. Milik-R. de Vaux, *Les «petites grottes» de Qumrân*, en *Discoveries in the judaean desert of Jordan* III, Oxford 1962.

cuidadosamente envueltos en tela y metidos en jarras de barro, y, por el contrario, los 400 de la gruta 4 fueron arrojados a la caverna precipitadamente y sin ninguna protección. Durante 1900 años, las ratas royeron el cuero para construir sus nidos, llevando a cabo de esta forma una destrucción radical. 25.000 fragmentos, de los que un gran número de ellos son más pequeños que una uña y algunos, además, transcritos en una escritura cifrada: ¡cualquier profano en la materia puede imaginar qué paciencia y qué abnegación exige la reconstrucción de todos estos fragmentos! «Y aún se temen nuevos descubrimientos», me escribía por aquel entonces uno de los miembros del equipo internacional que estudiaba y editaba los textos de Jerusalén. Y sucedió lo que se temía: en junio de 1956 el olfato de los beduinos les condujo hasta los nuevos manuscritos de la gruta 11, en su mayor parte, por suerte, tan bien conservados como los de la gruta 1 [7].

Todos los manuscritos de Qumrán, cuando no quedaron en manos de los beduinos, se encuentran en Jerusalén. Se trata de unos 600 manuscritos, biblioteca gigante para la antigüedad. A decir verdad, sólo 10 rollos se han conservado poco más o menos íntegros; el resto no son más que fragmentos. Todos provienen de un período que abarca unos 300 años y que se extiende desde el siglo III antes de Jesucristo hasta el siglo I de nuestra era. ¿Qué contenían estos manuscritos? Aproximadamente una cuarta parte contienen textos bíblicos. En ellos están representados todos los libros del antiguo testamento menos Ester. Para comprender qué aportan estos documentos a la exégesis veterotestamentaria hay que pensar que nuestro texto hebreo de la Biblia se apoyaba hasta entonces en los manuscritos de final del siglo IX [8] y de principios del siglo X [9] después de Jesucristo. De esta forma, a raíz del descubrimiento, disponemos de un manuscrito casi completo de Isaías que se remonta aproximadamente hacia el año 100 antes de Jesucristo [10], e incluso algunos fragmentos datan del siglo III antes de nuestra era. La antigüedad de nuestra tradición manuscrita del antiguo testamento, por tanto, ha dado un salto hacia atrás de más de mil años. Lo asombroso fue descubrir cómo, en lo esencial, aparecía como seguro el texto de que

7. Las cavernas no mencionadas: gruta 5 (descubierta durante la exploración científica de la gruta 4, en septiembre de 1952), gruta 6 (descubierta por los beduinos al final del verano de 1952) y las grutas 7-10 (descubiertas en la primavera de 1955 en el curso de la cuarta campaña de excavaciones llevadas a cabo en Qumrán) no han proporcionado más que una cantidad reducida de restos de manuscritos.
8. Código de El Cairo, 895 d. C. (profetas).
9. Código de Alep, 900-950 d. C. (todo el antiguo testamento).
10. 1QIsa. Un segundo manuscrito de Isaías (1 QIs*b*) probablemente se remonta a la primera mitad del siglo I d. C.

disponíamos hasta entonces. Un segundo grupo está formado por manuscritos de «apócrifos» o «pseudoepígrafes» veterotestamentarios. Se trata de escritos compuestos en el período intermedio entre el antiguo y el nuevo testamento. El tercer grupo, el más interesante, está compuesto de escritos nacidos de una comunidad judía, a la que ahora ya podemos conocer con bastante perfección a través de su regla, sus salmos, sus oraciones de la mañana y de la noche para cada día del mes, sus comentarios de la Biblia, su calendario y su astrología.

¿Quién había ocultado en las grutas esos 600 manuscritos? Esta pregunta condujo a buscar en los alrededores restos de viviendas. 1.500 metros al sur de la gruta 1, muy cerca de las grutas 4-10, se halla un montón de ruinas, Khirbet Qumrán. El 24 de noviembre de 1951 comienzan las excavaciones que ponen al descubierto una especie de fortaleza, rodeada de un muro y protegida por una torre, todo en un cuadrilátero de 80 metros de lado. Allí se descubren un edificio principal de forma cuadrada, con sus anejos, 13 cisternas con sus conducciones de agua, un cementerio con 1.100 tumbas y, 3 km. más allá, al sur, a la orilla del mar Muerto y cerca del manantial de Ain Feshkha, un complejo de explotación agrícola con locales para habitar y despensas. Esta colina del mar Muerto era conocida desde hacía mucho tiempo por la literatura antigua. En el año 77 de nuestra era el naturalista y geógrafo romano Plinio el Viejo publicaba sus *Historia natural*, cuyo libro V contiene una detallada descripción del mar Muerto.

> En la costa occidental (del mar Muerto), lejos de la influencia nociva (de sus aguas), viven los esenios. Son un grupo de solitarios, único en el mundo: sin mujeres —pues renuncian al amor sexual— y sin dinero, viven en sociedad con las palmeras. (A pesar de que se abstienen del matrimonio) el número de sus adeptos se mantiene y se renueva cada día por la afluencia de cuantos, cansados de luchar contra los envites del destino, vienen a compartir su vida. De esta forma, y de un modo increíble, se mantienen a través de miles de generaciones como una raza eterna, a pesar de que en medio de ellos no se produzca ningún nacimiento (V, 17, 13).

No existe la menor duda: se trata del mismo monasterio esenio del mar Muerto el descrito por Plinio y el que ha aparecido hoy ante nuestros ojos. Tan sólo hay un detalle en el que a Plinio le ha faltado prudencia: él habla de una «raza eterna» *(gens aeterna)*; sin embargo, cuando aparece su obra, los miembros de la comunidad religiosa de Qumrán habían sido exterminados hasta el último[11].

11. La ignorancia de Plinio se explica porque su exposición se apoyaba no sobre lo que él había visto, sino sobre un relato oral o escrito donde se hablaba de la colonia del mar Muerto, relato que, mientras tanto, había sido superado por los acontecimientos.

¿Quiénes eran los esenios? En el año 167 a. C., el rey de Siria, Antíoco IV Epífanes, deseando hacer desaparecer la religión judía, había profanado y convertido en santuario de Zeus el templo de Jerusalén. Era aquél, dicen nuestros textos, «el tiempo de la cólera» (CD 1, 5). La valerosa familia sacerdotal de los macabeos se atreve a lanzarse a una guerra que a todas vistas parece descabellada. Sin embargo, los sirios son vencidos y, tres años más tarde, en el 164, el templo es consagrado de nuevo. En el año 152, Jonatán Macabeo, con el consentimiento de los sirios, ciñe la tiara de sumo sacerdote, a pesar de no ser descendiente de los sadoquitas, que eran los únicos habilitados para desempeñar tales funciones. Pero en el seno del colegio sacerdotal se alza contra él una oposición: un movimiento de reforma y de vigilancia cuyos miembros se llaman a sí mismos «khasayya», los «piadosos» (en griego 'Εσσηνοί, 'Εσσαῖοι).

Hoy nos parece extraño que el calendario haya podido ser una de las grandes causas de litigio. Los sacerdotes esenios preconizaban un calendario nuevo, solar, destinado a sustituir el calendario lunisolar del judaísmo. La innovación tenía por objeto el que ninguna fiesta cayera en día de sábado. La santificación rigurosa del sábado era por tanto una de las preocupaciones esenciales de la oposición sacerdotal. Su jefe era un hombre a quien los rollos mencionan con la mayor veneración: el «Maestro de Justicia», gran teólogo y gran exegeta de la secta. Tenemos pocas noticias acerca de él. Incluso su nombre nos es desconocido: sólo sabemos que era sacerdote [12]. Probablemente bajo su dirección es cuando se produce la ruptura con el culto del templo y el éxodo de Jerusalén apoyándose en la palabra de Isaías: «Preparad los caminos del Señor en el desierto» (Is 40, 3; I QS 8, 12-16). De esta forma se construirá un monasterio con su colonia agrícola, donde vivirán en comunidad de bienes aproximadamente 200 monjes [13]. Las monedas encontradas allí indican que la construcción se llevó a cabo en una fecha posterior al año 134 antes de Cristo. Una interrupción en la ocupación de aquellos parajes está relacionada sin duda alguna con el terremoto del año 31 antes de Cristo, que causó, según Josefo, 30.000 muertos [14]. A comienzos de la era cristiana se vuelve a ocupar el monasterio. El movimiento se propaga y se extiende: en numerosos lugares nacen nuevos grupos, en algunos de los cuales se permite el matrimonio [15]. Filón y Josefo hablan de 4.000 esenios [16]. Pero el

12. Cf. J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*, Paris 1957; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963.
13. R. de Vaux, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, Tübingen ^{3}1961, 742.
14. *Bellum judaicum* 1, 370.
15. *Ibid.*, 2, 160 s.
16. Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 75; Josefo, *Antiquitates*, 18, 20.

monasterio del mar Muerto sigue siendo el centro de la secta, hasta que en el año 68 d. C. suena la hora de su desaparición. En efecto, a comienzos del verano de ese mismo año, las tropas de la X Legión cuyo objetivo era atacar a Jerusalén por el flanco, avanzan hacia el mar Muerto a través de la depresión del Jordán. Con mucho cuidado al principio y después con una precipitación febril, los monjes ponen en seguro su gran tesoro, su biblioteca. Pudieron salvar sus libros, pero no sus vidas. En efecto, una brecha en el muro, restos de incendio, puntas de flechas romanas por los tres flancos son los testigos mudos de lo que sucedió. Los hermanos debieron ser exterminados hasta el último en el año 68, pues, si hubiera escapado uno solo, las grutas no habrían podido guardar su secreto hasta nuestros días.

2. Después de esta visión panorámica sobre el descubrimiento de los manuscritos y los rollos de Qumrán, nos hallamos ante la cuestión decisiva: ¿cuál es el interés que encierra el descubrimiento para la teología, o lo que es lo mismo en nuestro caso, para el conocimiento del nuevo testamento? Trataré de dar una respuesta situándome sucesivamente en tres puntos de vista.

a) *Conocimiento más exacto del medio en que vivía Jesús*

El período que precede a la venida de Jesús, el siglo I antes de nuestra era, pertenece a las zonas de la historia judía relativamente oscuras para nosotros. Gracias a los nuevos textos esenios, un elemento de esta época, un movimiento sacerdotal de reforma nacido del templo de Jerusalén, aparece a la luz del día. Nos hablan contemporáneos de Jesús. Podemos escuchar su mismo idioma (por primera vez poseemos textos del siglo I antes de nuestra era en arameo, lengua materna de Jesús). Descubrimos en vivo su interpretación de la Escritura, la organización de su vida, su oración, la orientación de su esperanza. Estos textos, al revelarnos parte del mundo que rodeaba a Jesús, nos ayudan a comprender mejor su mensaje.

Demos una rápida ojeada a la vida en el monasterio, a la teología y a la piedad de los esenios.

Los textos de Qumrán nos sitúan dentro de la vida del monasterio[17]. Era extraordinariamente dura. Su fin supremo era lograr el más alto grado de pureza, sin duda exterior, pero también interior. Los

17. En lo que se refiere a la vida de los esenios se puede citar, además de Filón y Josefo, sobre todo la «Regla de la comunidad» (sigla 1 QS), la «Regla de la congregación» (sigla 1 QSa) y el escrito llamado «de Damasco» cuyo título auténtico se ignora (sigla CD).

esenios llevan vestimenta sacerdotal de color blanco[18], y están obligados a tender, a través de incesantes abluciones y baños rituales, a una pureza eminente. El simple contacto con un novicio obliga a un baño completo[19]. Viven en celibato porque las relaciones sexuales estaban prohibidas a los sacerdotes en el período de su servicio en el templo[20]. La jornada está cargada de trabajos duros, y una tercera parte de la noche —desde las 6 de la tarde hasta las 10 de la noche— está consagrada a la lectura de la Biblia y a la alabanza en común (1 QS 6, 7 s). El que es recibido en la comunidad después de dos años de prueba[21] y de noviciado debe prestar un juramento solemne: promete guardar todas las obligaciones religiosas de la orden, guardar secreto acerca de sus doctrinas[22] incluso en el caso de tortura hasta la muerte[23] y entregar al monasterio todas sus posesiones antes de ser admitido a la comida común de cada día[24]. Desde ese momento, el nuevo monje será sometido a la disciplina draconiana prevista por la regla: el que comete una falta grave es expulsado; y como ha hecho juramento de no comer más que del alimento preparado en el convento, si no hay nadie que se apiade de él, morirá de hambre[25].

Un estricto legalismo regula la vida, tanto fuera como dentro del monasterio. Ninguna circunstancia —ya hemos aludido a ello al hablar de los orígenes de los esenios— autoriza a profanar el sábado trabajando. «Si un niño de pecho se cae al suelo un día de sábado, el que está al cuidado de él no puede levantarle» (CD 11, 11). «Si un hombre vivo cae en día de sábado en una cisterna o en algo similar, no se le debe sacar de allí ni con una escalera, ni con una maroma, ni con ningún instrumento» (CD 11, 16 s). Dejad que llore el niño de pecho y que se ahogue quien cayó en la cisterna: la santidad del sábado está por encima de toda consideración. Conocemos, por cuanto dicen sus contemporáneos, la impresión profunda que producían sobre el mundo circundante las costumbres austeras de los esenios y su obediencia rigurosa a la ley[26]. ¿Cómo no recordar las palabras de Jesús?: «¿Qué

18. Josefo, *Bellum judaicum* 2, 123.
19. *Ibid.*, 2, 150.
20. K. G. Kuhn, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, Tübingen ³1961, col. 748.
21. 1 QS 6, 13 s. Según Josefo, *Bellum judaicum* 2, 137 s, el tiempo de la prueba duraba tres años.
22. *Bellum judaicum* 2, 139; 1 QS 5, 7 s; 9, 19, 22; 10, 24; cf. 8, 18; CD 15, 8 s.
23. *Bellum judaicum* 2, 141.
24. Sobre la comida, 1 QS 6, 4-6; cf. 1 QSa 2, 17-21; Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 86; *Apologia pro judeis*, citado por Eusebio, *Praeparatio evangelica* VIII, 11, 11; Josefo, *Bellum judaicum* 2, 129-133; *Antiquitates* 18, 22.
25. *Bellum judaicum* 2, 144.
26. Filón, *Quod onmis probus liber sit*, 80 s; Josefo, *Bellum judaicum* 2, 150-153; *Antiquitates* 18, 20.

hombre hay entre vosotros que tenga una sola oveja, y, si se le cae a un hoyo en día de sábado, no va a buscarla y a sacarla? Pues ¡cuánto más importa un hombre que una oveja! Así, se puede hacer el bien los días de sábado» (Mt 13, 11-12). O aquella otra afirmación: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (Mc 2, 28).

La teología de los esenios descansa esencialmente sobre la doctrina de los dos espíritus: el espíritu de Dios y el espíritu de Belial, esto es, del diablo. La luz se opone a las tinieblas; ellas mantienen una lucha en el mundo; el mismo conflicto se lleva a cabo en el interior del hombre. En la regla de la orden, que organiza la vida del monasterio hasta el último detalle, este dualismo está expuesto bajo la forma de un salmo (1 QS 3, 13-4, 26) donde aparecen con mucha claridad los tres rasgos distintivos del dualismo esenio.

a) El dualismo esenio es *monoteísta.* Lo es con coherencia e incluso con rigor. Dios es el creador de ambos espíritus; incluso del espíritu de las tinieblas.

> Del Dios del conocimiento
> proviene cuanto existe y cuanto sucede;
> e incluso antes de que existiese cualquier cosa,
> él lo tenía fijado todo en sus planes...
> Fue él quien creó al hombre para que dominara el mundo
> y le colocó ante dos espíritus
> para que camine por sus sendas
> hasta el momento fijado para su visita divina.
> Estos espíritus son dos;
> el espíritu de la verdad y el espíritu de la iniquidad.
> Del manantial de la luz
> brota la verdad
> y de la fuente de las tinieblas
> brota la iniquidad...
> Ha sido él (Dios) quien creó los espíritus
> de la luz y de las tinieblas (1 QS 3, 15, 17-19, 25).

b) El dualismo esenio es de *orden moral.* Los signos del espíritu de la verdad son: «pensamientos humildes, longanimidad, misericordia total, bondad perseverante, ciencia, inteligencia, sabiduría insobornable que sólo pone su confianza en las obras de Dios y que se apoya en la plenitud de sus gracias, un espíritu despierto antes de proyectar una acción, celo para cumplir los decretos de la justicia, pensamientos santos de naturaleza inquebrantable, una bondad abundante para con todos los hijos de la verdad, una pureza honrada que abomina todos los ídolos impuros, prudencia atenta ante todo, fidelidad para guardar ocultos los misterios del conocimiento» (1 QS 4, 3-6). Por el contrario, «es propio del espíritu de iniquidad: ser insaciable, manos perezosas al servicio de la justicia, impiedad y

mentira, orgullo y pretensión, la astucia, el engaño cruel y una gran hipocresía, encerrarse en la cólera y una gran locura, un celo arrogante, obras abominables cometidas por el espíritu de la lujuria, los caminos execrables al servicio de la impureza, una lengua mala, ceguera de los ojos y sordera de los oídos, endurecimiento de cabeza y corazón para emprender sólo el camino de las tinieblas y una astucia llena de maldad» (4, 9-11).

c) La tercera característica del dualismo esenio es su *orientación escatológica*, su haber optado por la victoria de Dios. Los esenios esperan la última gran prueba que los textos describen con colores violentos: «Hierven los bajos fondos de las aguas primitivas... La tierra grita al ver la desdicha del mundo; todas sus entrañas braman y todos sus habitantes deliran fuera de sí, en medio de la gran perdición. Dios truena con todo su poder... La guerra de los que están al cuidado del cielo pasa en tempestad sobre la tierra, guerra que no cesará hasta que llegue la destrucción definitiva y eterna» (1 QH 3, 32-36). El mesías se manifestará junto con el sumo sacerdote de los últimos tiempos, y Dios «aniquilará (la iniquidad) para siempre, y entonces aparecerá para un largo tiempo la verdad del mundo... Ya no habrá (más) iniquidad y todas las obras de la mentira se convertirán en una vergüenza. Hasta entonces, los espíritus de la verdad y de la iniquidad se disputarán el corazón de los hombres» (1 QS 4, 19-23). En el tiempo presente, que corre hacia su fin, y que es el tiempo del conflicto entre la luz y las tinieblas antes de que lleguen los 40 años de lucha final de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas, Dios ha enviado al «Maestro de Justicia». El ha dado una nueva interpretación de la Torá y ha reunido en torno a sí a los hijos de la luz, que se preparan, a través de una observancia exacta de la ley, a la manifestación última de Dios.

Pero aún más importante que la teología es *la piedad* de los esenios. El corazón de la secta late a lo largo de su salterio (sigla 1 QH), admirable colección de himnos que, en lo esencial, se remonta hasta el Maestro de Justicia[27]. Todos los salmos comienzan con la fórmula «Te doy gracias, Señor». Todos ellos están llenos de alabanzas dirigidas a Dios. El es quien libra al salmista del pecado y de la ofensa, quien le defiende de sus enemigos, le concede la sabiduría y le convierte en abanderado y médico de un gran número. Ofrezco algunos extractos a título de ejemplo.

Himno de acción de gracias por haber sido librado de un gran peligro:

27. G. Jeremias, *o. c.*, 168 s.

Te doy gracias, Señor,
porque has salvado mi alma de la fosa
y porque me has hecho subir del infierno de la reprobación
hasta las alturas eternas.
Camino por una llanura sin límites
y sé que siempre hay una esperanza
para aquel que tú formaste del polvo
para conducirle a la eterna asamblea (1 QH 3, 19-21).

Himno a la gloria de Dios:

Te doy gracias, Señor,
porque tu verdad ha hecho penetrante mi mirada,
porque tú me has descubierto tus maravillosos secretos,
porque comparto con otros hombres los signos de tu favor (la vida)
y por la inmensidad de tu misericordia con todos aquellos cuyo corazón es perverso...
Nadie puede subsistir ante tu cólera;
sin embargo, tú conduces a todos los hijos de tu verdad hasta tu perdón que está ante ti,
y tú les purificas de sus pecados por tu gran bondad
y la inmensidad de tu misericordia
para colocarlos ante ti para todas las eternidades.
Sí, tú eres un Dios eterno (1QH 7, 26 s. 29-31).

¡Aquel hombre sabía orar! Citemos por último un breve pasaje de la gran plegaria con que concluye la regla de la orden: es un buen resumen de la religión de esta milicia de ascetas:

Incluso cuando comiencen el terror y las angustias
quiero alabarte
pues eres maravillosamente admirable (1 QS 10, 15 s).

b) *Analogías con la primitiva comunidad cristiana*

Lo que sobre todo llama la atención cuando se estudia a los esenios y sus escritos, es la analogía que guardan con la primitiva comunidad cristiana. Cuando en 1948 se publicaron los primeros escritos descubiertos, proliferaron las más atrevidas hipótesis. Por todas partes se creían descubrir analogías, contactos, con la historia de Jesús y de la iglesia primitiva. Como sucede siempre que se hacen nuevos descubrimientos, los aficionados se precipitan sobre los datos recién descubiertos, vulgarizan de un modo grosero las hipótesis científicas y proclaman sus invenciones por todo el mundo. Se veía en la agrupación esenia un precedente de la comunidad cristiana, e incluso su origen. Y en el Maestro de Justicia se pensaba haber

descubierto un antecesor de Jesús; se daba por cierto que la secta había visto en él al mesías, se le atribuía una muerte violenta, suponiendo incluso que había sido crucificado, y se hablaba de fe en su resurrección y en su retorno, a pesar de que los textos no decían nada al respecto. En el este, la propaganda antirreligiosa llegó más lejos: de esta forma, *Komsomolskaia Pravda* pudo afirmar el 9 de enero de 1958 que los descubrimientos del mar Muerto «demostraban irrefutablemente el carácter mítico de Moisés y de Jesús» [28]. No sabemos qué tenía que ver Moisés en este asunto...

Hoy, la «fiebre qumraniana» del principio ha dado paso a una forma más aceptable de estudiar las cosas, llegando a demostrar que tenían razón aquellos que se pusieron en guardia contra una sobreestima de la importancia de los descubrimientos en materia de exégesis neotestamentaria. A pesar de todo, siguen en pie bastantes problemas. Concretamente, en cuatro casos, a pesar de que los esenios no sean citados como tales en el nuevo testamento, se plantea en serio la cuestión de una influencia esenia sobre la historia del cristianismo en sus orígenes.

a) En primer lugar existe la hipótesis según la cual Juan Bautista habría sido el lazo de unión entre los esencios y Jesús. Ya la proximidad de Qumrán y del lugar donde el Bautista ejercía su ministerio invita a plantearse la cuestión. El Jordán es un río torrencial con escasos vados. No lejos de uno de estos vados Juan tuvo que bautizar. Marcos (1, 5) permite precisar más: en la región del vado del sur, no lejos de Jericó. Desde allí a Qumrán no hay más de tres o cuatro horas de camino. Otros muchos hechos podrían ser invocados para demostrar que Juan Bautista estuvo en relación con los esenios. Para ellos los baños desempeñaban un gran papel; como Juan, los esenios invitan a la penitencia; como él, ellos pretenden reunir la comunidad mesiánica de los últimos tiempos. Los esenios aluden a Isaías (40, 3) para justificar su éxodo al desierto, al igual que Juan cuando habla de su actividad en la estepa de Judá [29]. Todavía se puede ir más lejos: según Lucas (1,80), el Bautista «estuvo en los desiertos hasta los días de su aparición ante Israel». ¿Esos «desiertos» no se referirán a Qumrán? Cuando nace Juan, sus padres eran ya de edad avanzada (Lc 1, 7); hijo de sacerdote (Lc 1, 5) y probablemente huérfano siendo aún muy niño, ¿no podría haber sido confiado por sus familiares a los esenios? Juan se alimentaba de «langostas y miel silvestre» (Mc 1, 6): ¿no sería porque, expulsado de la orden y comprometido por su juramento de admisión a no comer más que alimentos preparados en

28. Según la prensa (Gottinger Tageblatt del 24-25 de mayo 1958).
29. Jn 1, 23; cf. Mc 1, 3 par.

el monasterio, habría renunciado a un alimento normal? Todo esto no deja de ser posible, pero hay que ser muy prudentes con cualquier hipótesis novelesca. De cualquier modo, una cosa es cierta: si el Bautista había sido esenio —las fuentes no dicen nada al respecto— tuvo que romper posteriormente con la secta, ya que su bautismo, público y único, se distingue radicalmente de los baños constantemente repetidos de los esenios, así como la amplitud de su llamada se diferencia de la estrechez de que hacen gala los textos esenios. Pero de todo esto hablaremos más tarde.

b) También nos llama la atención la semejanza de organización exterior entre los esenios y la comunidad primitiva de Jerusalén. En primer lugar, salta a la vista que, según los Hechos de los apóstoles (que sin duda generalizan casos particulares: Hech 2, 44 s; 4, 32.34-37; 5, 1-11), los primeros cristianos vivían, como los esenios, en comunidad de bienes. En segundo lugar, los primeros cristianos, como los esenios, hacían cada día una comida en común (Hech 2, 46). De igual forma, el procedimiento en tres etapas de la disciplina eclesiástica (estando los interesados solos, ante uno o dos testigos, ante la comunidad reunida: Mt 18, 15-17; cf. Tit 2, 10) corresponde al uso acostumbrado en la secta. Todo esto podría ser fruto de influencias directas que se explicarían por la seductora hipótesis de la presencia de los esenios entre el «gran número de sacerdotes» que, según Hech 6, 7, se sumaron a la comunidad [30].

c) En conjunto, son más raros los contactos que se pudieran descubrir en las cartas del apóstol Pablo. Son sobre todo perceptibles en 2 Cor 6, 14 - 7, 1, y en la imagen de la panoplia espiritual, a la que Pablo es tan aficionado y que expone y desarrolla sobre todo en Ef 6, 11-20. Pero estos contactos con la literatura qumránica, como otros muchos contactos en lo que se refiere a la terminología, al estilo o al pensamiento que se han creído encontrar concretamente en la Carta a los efesios (sobre todo en su segunda parte, capítulos 4-6) deben ser tratados con una gran prudencia ya que, a pesar de todo, sigue siendo posible que las imágenes o expresiones a que antes hemos aludido no fueran propias de Qumrán y que le llegaran a Pablo por otros caminos. De cualquier forma se puede afirmar que la posición que pretende encontrar ya entre los esenios la doctrina paulina de la justificación gratuita, no resiste un análisis riguroso. El término *mispat* (1 QS 11, 2) que se ha querido traducir por «justificación» no tiene ese sentido en ningún lugar, ya que en realidad designa la sentencia del juez. El legalismo de los esenios no da cabida a la

30. O. Cullmann, *The significance of the Qumrân texts for research into the beginnings of christianity*: Journal of Biblical Literature 74 (1955) 220-224.

doctrina paulina sobre la justificación actual del impío por su sola fe (Rom 4, 5).

d) Los nuevos textos iluminan sobre todo el evangelio de Juan. El cuarto evangelio se caracteriza por su dualismo: verdad y mentira, luz y tinieblas, espíritu y carne, vida que viene de lo alto y vida que viene de lo bajo se oponen como dos modos de vida, como dos posibilidades de existencia que se le ofrecen a todo hombre. Antes del descubrimiento de los nuevos textos de Qumrán, la exégesis joánica se inclinaba decididamente a relacionar este dualismo con la gnosis y, por consiguiente, interpretaba todo el evangelio de Juan en la perspectiva del pensamiento gnóstico. Pero los textos descubiertos han demostrado que también existía en Palestina una visión dualista del mundo radicalmente diferente a la gnóstica: mientras que el dualismo gnóstico consideraba sustancialmente separadas la esfera de lo divino, el mundo de la luz y el cosmos, mundo de las tinieblas y de la muerte, de suerte que se podía hablar a este respecto de un «dualismo material o físico», el dualismo esenio es, lo hemos visto ya, monoteísta, ético y escatológico. No existe la menor duda acerca de estas dos corrientes en las que se sitúa el evangelio de Juan. Pero si los nuevos textos nos han demostrado que el cuarto evangelio debe ser comprendido a partir de presupuestos judíos y no gnósticos, no por eso deja de existir una diferencia fundamental entre Qumrán y Juan.

La literatura esenia nos presenta la luz en lucha con las tinieblas; sin embargo, Juan, como Pablo, anuncia que el día ha llegado ya, que Cristo ha vencido ya las tinieblas de la noche. Los temas son idénticos, pero en Qumrán aparecen bajo el signo de la esperanza, y en el evangelio bajo el de la realización. «En él estaba la vida» (Jn 1, 4). Jesús «ha vencido al mundo» (Jn 16, 33). Quien escucha su palabra ha pasado ya «de la muerte a la vida» (Jn 5, 24).

Pero ciertamente existe, más allá de todos los contactos que se puedan enumerar entre Qumrán y la comunidad cristiana primitiva, una proximidad más profunda: la secta nos presenta —y esto es único en los medios que rodean al nuevo testamento— un movimiento de despertar religioso, cuya alegría por el don de la salvación recibido, la seriedad, la generosidad y la conciencia de sí, le hacen caminar a la par con el cristianismo primitivo. Los salmos del Maestro y de su comunidad están cargados hasta desbordar de alabanza divina. Estos hombres a quienes sorprendemos en oración saben algo acerca de la pequeñez y de la nada del hombre ante Dios, se sienten culpables, pecadores, perdidos ante su rostro. Pero también saben algo acerca de la grandeza incomprensible de su gracia. No se cansan de dar gracias a Dios: «Te doy gracias, Señor», así comienzan, lo hemos visto, todos sus himnos. Dan gracias porque Dios ha tenido piedad de ellos,

porque en la última hora su llamada les ha sacado de un mundo condenado al juicio dándoles a través del Maestro de Justicia el conocimiento auténtico de la Torá; desde ahora ellos pueden cumplir en toda verdad esta ley, observar estrictamente el calendario y conseguir de esta forma la salvación.

A esta conciencia de su elección responde entre los esenios la idea que ellos se han forjado acerca de su propio movimiento. Se saben los santos de Dios[31], los pobres, los hijos de la luz[32], los hijos de la benevolencia divina[33], posesión eterna de Dios[34], su templo[35], los partícipes de la nueva alianza[36]... imágenes y apelativos que se aplica también a sí misma la comunidad apostólica. Pero hay dos expresiones particularmente sugestivas[37], los esenios se califican a sí mismos como «los pobres de tu salvación»[38], arrancados por Dios de la perdición, y «los pobres de la gracia»[39], a quienes les ha sido dado la posibilidad de experimentar la gracia divina y de medir su grandeza. En verdad se descubren aquí resonancias del cristianismo primitivo. La frontera del judaísmo ha sido traspasada. Por tanto, ¿no será el movimiento esenio un cristianismo anticipado?

c) *Lo que separa a los esenios de Jesús*

Pero aquí precisamente se abre la sima profunda que separa a los esenios de Jesús y que al mismo tiempo nos permite captar el alcance teológico decisivo de los textos nuevos: los esenios se consideran a sí mismos como «el resto»[40]. ¿Qué quiere decir esto?

La idea de «el resto», que después iría ganando incesantemente mayor importancia, hace su aparición en el siglo IX antes de Cristo con el profeta Elías. Dios, los profetas prometen que Dios, a pesar de su juicio riguroso, dejará subsistir un resto. De esta forma, en el primer libro de los Reyes (19, 18) se afirma: «Voy a dejar con vida en Israel a siete mil, cuyas rodillas no se han doblado ante Baal y cuyos labios no le han besado». Este tema del «resto» es asumido por los profetas-escritores, y en primer lugar por Amós (4, 11: «Habéis

31. 1 QS 5, 13: «Hombres de la santidad».
32. 1 QS 1, 9; 2, 16, etc.
33. 1 QH 4, 32 s; 11, 9.
34. 1 QS 8, 5; 11, 8.
35. 1 QS 8, 5: «Una casa santa para Israel».
36. CD 6, 19; 8, 21 par; 19, 33 s; 20, 12.
37. Soy deudor de esta indicación a mi hijo Gert Jeremias.
38. 1 QM 11, 9.
39. 1 QH 5, 22.
40. CD 1, 4; 1 QM 13, 8; 1 QH 6, 8.

quedado como un tizón sacado de un incendio; ¡y no habéis vuelto a mí!»); después por Isaías (1, 9: «Si Yahvé Sebaot no nos hubiera dejado un resto seríamos ya como Sodoma, nos asemejaríamos a Gomorra») y Miqueas (4, 7); más tarde sobre todo por Sofonías (3, 12: «Dejaré en medio de ti como resto un pueblo humilde y modesto, que esperará en el nombre de Yahvé») y Zacarías (13, 7-9). Este motivo ha ejercido sobre el pensamiento religioso judío contemporáneo de Jesús una influencia sin igual, de forma que se puede afirmar sin dudarlo que ella constituye una idea maestra del judaísmo tardío. Este precisamente es el núcleo de la espiritualidad de los «devotos» del tiempo de Jesús[41].

El movimiento fariseo es una prueba de ello. La gran mayoría de sus miembros son seglares que se reúnen en pequeños círculos piadosos. El estatuto de estos grupos deja transparentar la preocupación por constituir la auténtica comunidad sacerdotal mesiánica, el auténtico Israel. La misma meta que los esenios. Ellos pretenden ser, lo hemos visto, los santos de Dios, «los perfectos del camino»[42], «la comunidad de hombres de santidad perfecta»[43], «los hijos de la justicia»[44], «santos de los santos»[45], el auténtico pueblo de Dios, el Israel del fin de los tiempos. Ellos se saben llamados a «expiar las faltas y los fallos, el pecado y la desobediencia, y a conseguir para el país la bienaventuranza (de Dios)»[46]. En el último combate que ya se aproxima entre la luz y las tinieblas, quieren ser el ejército de Yahvé, el instrumento de la venganza divina que conseguirá la victoria. Y pretenden alcanzar esta meta a través de la más estricta observación de la ley. Los esenios que son sacerdotes y los seglares que viven con ellos, están decididos a llevar una vida de pureza sacerdotal. Los demás sacerdotes dispersos por el país estaban obligados a guardar continencia dos veces al año tan sólo, cuando tenían que desempeñar su semana de servicio en el templo; sin embargo los esenios renunciaban enteramente al matrimonio. Los sacerdotes que estaban de servicio debían guardar el más alto grado de pureza levítica: los esenios se vestían de blanco y se purificaban cada día por medio de baños. Por su conducta moral, su vida común, por su oración y meditación, pero también por su rigor en observar la ley (en especial en lo que respecta al sábado) y la disciplina draconiana de su orden, pretenden ser una

41. J. Jeremias, cf. capítulo cuarto de este volumen, p. 94 s.
42. 1 QS 4, 22.
43. CD 20, 2.
44. 1 QS 3, 20.
45. 1 QS 8, 5 s, 8 s; 9, 6.
46. 1 QS 9, 4.

comunidad auténticamente sacerdotal. Su exigencia en lo que se refiere a la penitencia, la dura ascesis que imponen a los miembros de la secta, su esfuerzo ardiente por conseguir un máximo de pureza, sólo tiene una meta: constituir el pueblo inmaculado de Dios. Sus textos son documentos sorprendentes y conmovedores por ser testimonio de su combate por encarnar el «resto».

Sólo se puede alcanzar esa meta a través del exclusivismo más estricto, la segregación de los santos y la eliminación de los pecadores. Al entrar en la orden, el esenio se compromete «a amar todo lo que él (Dios) ha elegido y a odiar todo lo que él ha rechazado» (1 QS 1, 3-4).

Y también «a amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según el puesto que tiene asignado en la comunidad y a odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno en razón de todo cuanto adeuda a la venganza de Dios»[47].

Y a lo largo de la ceremonia de admisión tiene lugar la maldición de los «hombres de Belial», esto es, de los pecadores impenitentes bajo el dominio de Satán:

> Maldito seas, que nadie tenga misericordia de ti:
> tus obras son tinieblas.
> Que seas condenado
> a la oscuridad del fuego eterno.
> Que Dios no se digne mostrarse favorable a tus gritos,
> que no te perdone ni permita que expíes tus pecados.
> Que eleve sobre ti el rostro de su cólera y de su venganza y que no encuentres nunca la paz. (1 QS 2, 7-9).

¡Terrible oración! El esenio se arranca de la masa de hombres, condenados a la perdición por su irremediable pecado. Incluso los defectos corporales son motivo de exclusión del consejo de la congregación. ¿No son los esenios la comunidad sacerdotal de los últimos tiempos? De hecho sólo podían oficiar en el templo sacerdotes sin ninguna tara:

> Los insensatos, los locos, los necios, los enajenados, los ciegos, los paralíticos, los cojos, los sordos y los menores de edad, ninguno de éstos puede ser admitido en la comunidad porque cada uno de sus miembros debe ser como un ángel santo[48].

Y, de un modo semejante, cuando se describe la comunidad del final de los tiempos:

47. 1 QS 1, 9-11; cf. 9, 16, 21-24; 10, 19-21.
48. 4 QD*b*=CD 15, 15-17 (en CD el texto está muy deteriorado).

> Ninguna persona afectada por cualquier impureza humana puede entrar a la asamblea de Dios... Aquel que tiene dañada su carne, que está tullido de pies o manos, que es cojo o ciego o sordo o mudo, aquel cuya carne está marcada por una tara visible, el viejo débil, incapaz de tenerse en pie en la asamblea, no pueden entrar para tomar parte en el seno de la comunidad de los hombres que pertenecen al nombre, porque cada uno de sus miembros debe ser como un ángel santo[49].

Este es el mundo en medio del cual aparece Jesús. A todas estas tentativas de los hombres por llevar a cabo la sociedad de los santos, él opone su «no» radical. Jesús ha venido para conducir a la casa del Padre a los hijos descarriados de Dios. El invita a su mesa a los publicanos, a los pecadores, a los marginados, a los reprobados; él llama al gran banquete a las gentes de «los caminos y las lindes» (Lc 14, 16-24). Incansablemente no cesa de repetir, precisamente a los devotos, que su propia justicia les separa de Dios. A nosotros, a quienes nos es familiar el evangelio desde la infancia, nos es imposible imaginar la revolución religiosa que representaba para los contemporáneos de Jesús la predicación de un Dios que quería tener trato con los pecadores. Cada página del evangelio nos habla del escándalo, de la agitación, de la inversión de valores que Jesús provoca oponiendo una negativa a toda pretensión de cara a Dios y llamando a la salvación precisamente a los pecadores. Continuamente se le pidieron las razones de esta actitud incomprensible, y continuamente, sobre todo por medio de sus parábolas, Jesús dio la misma respuesta: Dios es así. Dios es el padre que abre la puerta de la casa al hijo pródigo; Dios es el pastor que se llena de alegría cuando encuentra la oveja perdida, es el rey que invita a su mesa a los pobres y mendigos. Dios experimenta más alegría por un pecador que hace penitencia, que por noventa y nueve justos. Es el Dios de los pequeños y de los desesperados, cuya bondad y misericordia no tienen límites. Así es Dios.

Y Jesús añade: cuando se ha comprendido este mensaje, cuando los hombres construyan su salvación no sobre lo que ellos han hecho por Dios, sino exclusivamente sobre la gracia que viene de él, cuando vuelvan los descarriados sin esperanza, cuando comprendan que el amor del Padre sale al encuentro de los hijos perdidos, entonces la salvación dejará de ser una meta lejana que el hombre debe conseguir por sus propios medios, entonces, aquí y ahora, se realiza el reino de Dios. Y ésta es la fuente de la alegría. Alegría de los invitados a las bodas, alegría del que ha encontrado la perla preciosa, el gran tesoro, subyugado por el hallazgo, no se para a preguntarse nada y lo sacrifica todo sin dudarlo, porque cualquier otro bien palidece ante la

49. 1 QSa 2, 3-9.

importancia de lo que ha visto. Esta es la alegría de ser hijo, la alegría mesiánica, la unción con el aceite de la alegría. La alegría es tan grande que Dios mismo participa de ella: «De la misma manera Dios se alegra por un pecador que hace penitencia» (Lc 15, 7; cf. 15, 10). Pero junto a esta alegría por haber llegado el tiempo de la salvación en el mensaje de Jesús está además el amor: amor a los pobres, amor a los descarriados y a los que están cargados de culpas, amor incluso a los enemigos...

¿Interés teológico de los textos de Qumrán? Ellos consiguen poner de relieve, de un modo hasta ahora desconocido, el contraste entre Jesús y la religión de su tiempo. Allá abajo, en el monasterio del mar Muerto, vive en la más severa penitencia el pequeño ejército de los ascetas, de los santos de Dios, la milicia del Altísimo. Orientada hacia la más perfecta pureza, comprometida en la más estricta observancia legal, odia inflexiblemente a los enemigos de Dios, se separa de los marginados, excluye de su comunidad a los paralíticos y a los ciegos. Mientras, Jesús anuncia a los pobres, a los miserables, a los mendigos de Yahvé el amor incomprensible, infinito, de Dios, anuncia que ya está próxima la aurora del tiempo de la alegría donde los ciegos ven, los paralíticos caminan y los pobres son evangelizados. Son dos mundos enfrentados. Por una parte, el universo de la ley y de la observancia: Qumrán lleva hasta extremos insospechados su admirable seriedad y la limitación de su amor. Por otra parte, el mundo de la buena nueva que predica el amor ilimitado de Dios y la alegría de ser sus hijos. Mucho mejor que en el pasado, podemos hoy contemplar el esplendor y la originalidad del mensaje de Jesús. Este es el servicio, el gran servicio, que nos prestan los nuevos textos de Qumrán.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

JEREMÍAS

EZEQUIEL

DANIEL

OSEAS

JOEL

AMÓS

MIQUEAS

HABACUC

SOFONÍAS

ZACARÍAS

MALAQUÍAS

MATEO

JUAN

ROMANOS

1 CORINTIOS

2 CORINTIOS

GÁLATAS

EFESIOS

FILIPENSES

COLOSENSES

APOCALIPSIS

INDICE DE AUTORES